



Universidad de Chile  
Facultad de Filosofía y Humanidades  
Escuela de Postgrado  
Programa de Magíster en Filosofía



## **SERENIDAD Y APERTURA AL MISTERIO COMO PAUTA ÉTICA.**

Indagaciones para el paso de una reflexión meditativa a una praxis reflexiva de la corporeidad sensible

**Tesis para optar al grado académico de  
Magíster en Filosofía**

**Alumno: Antonio Madrid Arap  
Director de Tesis: Dr. Raúl Villarroel Soto  
Codirectora: Dra. Valentina Buló Vargas**

**28 de diciembre de 2017**

RESUMEN .....	4
RESUMEN .....	4
INTRODUCCIÓN .....	5
I. "DIAGNÓSTICO": EL PRINCIPIO DE RAZÓN SUFICIENTE O LA SUBJETIVIDAD ENTRONIZADA .....	8
I.I.- Antecedentes generales.....	8
I.II.- Supresión de las contingencias .....	14
I.III.- Pensar meditativo y abismo del fundamento .....	16
I.IV.- Ética versus moral.....	18
I.V.- Revalorización de la experiencia/"disolución" de la subjetividad.....	23
II. EL PENSAR MEDITATIVO Y LA ÉTICA DE LA SERENIDAD (GELASSENHEIT) .....	31
II.I.- Pensar meditativo y pensar calculante. ....	31
II.II.- Serenidad como no-querer. ....	45
II.III.- Serenidad para la contrada. "Pensamiento" no-dual.....	55
II.IV.- No-dualidad y ética. ....	61
II.V.- Hacia una praxis del desasimiento.....	68
II.VI.- La contención.....	72
II.VII. La espera .....	77
II.VIII.- La "ética" de la Gelassenheit como "ética originaria". Aspectos críticos.....	80
II.VIII.I.- Habitar y ética originaria.....	89
II.IX.- Conclusiones preliminares. Radicalización de la afectividad/corporeidad. ....	103
II.IX.I.- Negatividad y ética.....	118
III. EL BUDISMO COMO PRAXIS ÉTICA. DE LA ÉTICA DE LA SERENIDAD A LA ÉTICA DEL NO-PENSAR .....	123
III.I.- Heidegger y oriente.....	125

III.II Nada Absoluta e iluminación.....	137
III.III. Intuición activa y compasión. "Visión".....	147
III.III.I Intuición y Moral. Escuela de Kioto.....	157
III. IV. La meditación como praxis ética. La corporeidad.....	171
III. IV.I "Hermenéutica" del sujeto.....	174
III.IV.II Cuerpo y Vacuidad. ....	181
III.IV.III "Fenomenoética" de la Compasión.....	203
III.V.- De la ética del Desasimiento (Gelassenheit) a la ética del sin-pensar. Algunas conclusiones .....	218
CONCLUSIONES.....	237
BIBLIOGRAFÍA.....	240

## RESUMEN

La presente tesis, se propone indagar sobre la potencialidad ética del constructo filosófico denominado *Gelassenheit*, o pensar meditativo, desarrollado por Martin Heidegger en el contexto de su pensamiento tardío.

Para ese ejercicio filosófico, me apoyo en un ejercicio contrastativo, con otros pensadores de la línea fenomenológica, y, principalmente, con las herramientas filosófico-prácticas que se han desarrollado en el marco del Budismo, especialmente en el Zen.

El marco desde el cual sondeo estas posibilidades, implica una mirada de la ética esencialmente no-racional, contingente y afectiva, en la que el rol del cuerpo y la sensibilidad juegan un rol central.

Así, el ejercicio de contraste, es eminentemente crítico y sustenta conclusiones propias.

## INTRODUCCIÓN

Las causas de aquello que denominamos "crisis", creo, están asociadas a una estrechez de nuestra visión, a ciertos apegos que hemos construido como sociedad occidental.

Estos apegos, tienen como base una concepción del propio pensamiento y de la racionalidad limitada y superficial, e intentaré mostrar que desde esa visión estrecha hemos entendido nuestra subjetividad, nuestras sensaciones y conductas para con nosotros mismos y los demás.

Pienso que esa ceguera tiene relación estrecha con no-ver y no-oír algo que históricamente hemos dejado de lado y no hemos pensado hasta sus últimas consecuencias; la condición de dolor y sufrimiento comunes a toda la existencia sensible, que tienen como fuente última nuestra condición afectiva, vulnerable y corporeizada.

Esta falta de visión es histórica, y tiene que ver con el apego a interponer barreras racionales (lingüísticas) entre otro ser, ente y/o fenómeno que aparece ante la visión, y nuestra propia sensibilidad. Se trata del pensar calculante.

Es así, como he detectado que la filosofía tardía de Martin Heidegger, especialmente el pensar meditativo, entrega valiosas herramientas, al menos teóricas, para desmontar esta historia de ceguera tan propia de la filosofía occidental. Este trabajo intenta sondear, en este marco, las posibilidades éticas de este pensamiento, indagando sus facetas "prácticas".

A la vez, se propondrá una mirada crítica de tales posibilidades, principalmente debido a que en el nivel filosófico, el constructo aludido parece mantenerse en el plano teórico -en el marco de una experiencia fundamental, que es pensar del ser. Además, porque la Gelassenheit desconsidera radicalmente el rol del cuerpo, aspecto que incide en su potencialidad ético-contingente, que es la línea ética que me interesa evaluar, principalmente, mirando la posibilidad de disolver dualismos metafísicos.

En buenos términos, se medirán las consecuencias de que esa postura -en principio, anclada al plano teórico-, haya planteado una crítica al imperio de la técnica moderna, pero sin sondear posibilidades concretas e inmanentes del hombre para afrontar ese embate.

Ante ello, intentaré contrastar el pensar meditante con las herramientas filosófico-prácticas que provee el Budismo, pasando por una mirada reivindicatoria de afectividad, en vínculo indisoluble con la corporeidad.

Así, exploraré la forma en que la adopción de una perspectiva intercultural, puede ser útil en el pensamiento ético.

Es desde esta ligazón, que la meditación budista y sus fundamentos filosóficos, serán expuestos como parte de algo que llamo "praxis reflexiva", es decir, la encarnación del apuro ético que atravesamos a nivel planetario, y a la vez su solución,

Mirando desde ese punto, intentaré evidenciar cómo el apego al principio de razón suficiente nos ha transformado en especistas que desprecian las formas de vida no humana, desprecio que, desde una misma desconexión con el cuerpo, hace sentir todo su poder

discriminador contra el resto de los seres sensibles no humanos, y contra nosotros mismos.

Para efectuar esta tarea, resultará esencial una pincelada relativa a la consideración de los afectos en la filosofía tardía de Heidegger, también desde la óptica crítica sobre su teoría de los templos anímicos.

La articulación de todas estas indagaciones, está movida por una consideración que, desde el punto de vista filosófico, reúne mis esfuerzos investigativos; la problemática de la Nada.

Este tema no puede ser desatendido, pues el Budismo opera todos sus "polos de sentido" desde la línea de la Vacuidad, y es desde allí donde se abre una línea eminentemente crítica respecto al pensar meditativo de Heidegger.

El reconocimiento filosófico de estos espacios, creo, es un primer paso para reconocernos en otros, de hacernos "transparentes" hacia la afectividad y los vínculos.

Finalmente, y a modo de un último paso, investigaré si el paso desde una *reflexión meditativa* hacia una praxis reflexiva de la corporeidad sensible, sustenta un paso ético-filosófico, y de esa manera, incida en llevar el *ethos* occidental, desde una teorización abstracta hacia una praxis que, desde el cuerpo, sustenta bases de un actuar compasivo.

# I. "DIAGNÓSTICO": EL PRINCIPIO DE RAZÓN SUFICIENTE O LA SUBJETIVIDAD ENTRONIZADA

## ***I.I.- Antecedentes generales***

Es necesario comenzar presentando un "diagnóstico": es nuestro *apego* a encontrar *fundamentos suficientes* para nuestras proposiciones, acciones y ante la aparición de las cosas y seres lo que nos ha transformado en sujetos que pierden de vista el horizonte contingente y co-emergente que nos une al resto de los seres sensibles; ¿por qué?, debido a que al buscar sistemática y repetidamente fundamentos que expliquen a nivel racional los fenómenos que se presentaron ante nosotros.

En este contexto, el diagnóstico parte construyéndose a nivel filosófico, con ayuda del pensamiento tardío de Martin Heidegger (2003), expresado en su meditación sobre la técnica moderna y el *pensar meditativo*.

Es útil comenzar exponiendo la interpretación del propio principio de razón suficiente efectuada por Heidegger, en su obra La Proposición del Fundamento.

En ella, se expone con afán crítico -lo que implica, según Heidegger-, un diálogo con Leibniz, que intenta conectarse con lo no dicho de su decir, volviendo a pensar lo dicho por él (Acevedo, 2014:189).



En esta meditación, el alemán llama la atención sobre nuestra falta de *oídos* ante la real *tonalidad* de la proposición, que habla principalmente del ser, en tanto "al ser le pertenece algo así como fundamento.

El ser es del género del fundamento, tiene carácter de fundamento" (Heidegger, 2003:80); aspecto no dicho y que ha quedado fuera del entendimiento que la tradición filosófica ha efectuado de la proposición.

Así, la proposición del fundamento es un *decir del propio Ser* (Acevedo, 2014:190), que en su versión clásica reza *Nada es sin razón*, y en su versión más sofisticada de la mano de Leibniz, se transforma en *reddendae rationis sufficientis* (Heidegger, 2003), es decir, en la imperatividad y obligación de *volver a dar fundamento racional* a la comparecencia.

Heidegger, dilucida la órbita del imperar de este principio, conduciéndonos hacia un *pensar meditativo* relativo a la misma proposición, dado por la escucha y correspondencia a la *interpelación* que habla en la proposición misma; el propio filósofo asiente dando cuenta de la "sumisión" con que el hombre actual corresponde sumisamente a dicha interpelación del principio.

Valga precisar previamente<sup>1</sup>-, en concordancia con lo expresado por Heidegger en ¿Qué es la Filosofía?, que si lo que deseamos es realmente *meditar* sobre el principio, debemos entrar en una *actitud filosófica*, de correspondencia expresa y asumida con el ser del ente (Acevedo, 2014:197), situación en la que siempre se encuentra el hombre, pero que rara vez desarrolla.

---

<sup>1</sup> Aclaración que rondará en todo el desarrollo de la tesis-, principalmente en lo referido al "rescate" de una ética basada en la experiencia contingente, no racional y pre-teórica.

En este caso, es el principio de razón que nos interpela, y Leibniz, según Heidegger, asume dicha correspondencia transformando el principio en lo que decide sobre lo que puede ser considerado objeto de representación, o ente (Acevedo, 2014: 199).

En este contexto, Heidegger distingue entre la faz ontológica y epistemológica del principio de razón, vinculando esta última al modo de hacer ciencia imperante "*que se caracteriza justamente por este volver a dar el fundamento a los fenómenos que sean de su pertinencia*" (Baquedano, 2013 a).

Con Leibniz, según Heidegger, el principio finaliza su período de incubación y alcanza su mayor potencia axiológica transformándose en *principium magnum, grande et nobilissimum*, suprema razón de todo y que hace depender todo de su validez, incluso la existencia de Dios (Heidegger, 2003; Acevedo, 2014).

Vale recordar, que Leibniz al responder la pregunta ¿Por qué es el ser no más bien la nada? responde, "Porque Dios es", de manera que "*la totalidad y finalidad del cosmos, aparece descansando en este fundamento último*", el principio de razón (Baquedano, 2013 a).

Finalizada la incubación del principio y habiéndose transformado en el paradigma insustituible del pensamiento y las ciencias, el hombre entra en una fase en que sus juicios lo van encerrando y configuran un mundo sesgado que rinde culto desmesurado a teorías, tornándose insensible ante el padecimiento propio y el ajeno, preso de una superficialidad que le impide "*captar la esencia común de las diferencias*" (Baquedano, 2013 a).

Marca del pensamiento occidental, que pretende con su discurso tejer -desde una concepción de la razón que no se corresponde con el viejo *logos-*, las bases de una universalidad metafísica que todo lo explica, paso que tiene alcances éticos:

La filosofía ha buscado articular un tipo especial de conocimiento que, alejado de toda especificidad, pueda incluir en sus dominios a la realidad misma, en la totalidad de su extensión; principalmente en cuanto dice relación con sus principios originales o causas primeras, como ella misma las ha denominado (...) se debe considerar que tales principios no solo han buscado fundamentar la realidad, sino también nuestro propio conocimiento sobre ella, así como nuestra *intervención personal y colectiva sobre la misma*<sup>2</sup>; es decir, nuestra propia acción sobre el mundo. De esta manera, dichos principios no solamente han tenido un carácter ontológico en cuanto definición última de lo real, sino que al mismo tiempo se han definido a partir de una dimensión epistemológica por un lado y ética por otro, en cuanto han pretendido establecer la naturaleza, los límites y la viabilidad del conocimiento humano, tanto como las orientaciones fundamentales de la experiencia moral (Villarroel, 2006:71).

En la modernidad, esta actividad fundamentadora, adquiere relevancia decisiva con la búsqueda de un *fundamentum certum* que unirá todas las corrientes del conocimiento filosófico, alcanzando la formulación cartesiana del cogito, la filosofía trascendental de Kant -que se propone establecer las condiciones de posibilidad para la acción-, el sistema hegeliano y su noción de absoluto, el trascendentalismo de Husserl y el intento de fundamentación filosófica última de la moral desarrollado por K.O. Appel (Villarroel, 2006; Camps, 2017).

La tendencia a identificar el pensamiento con un punto de partida fijo irrefutable, del cual partiría la experiencia, ha cultivado las condiciones necesarias para el desarrollo de pensamientos críticos de la metafísica -desde el desenmascaramiento operado por Nietzsche, por cierto, incluyendo a Marx, y el inconsciente de Freud, etc. (Villarroel, 2006).

Desde esta línea argumental-crítica, tomamos la "posta" que Heidegger efectúa respecto al primado del principio -que acabará en una formulación de una objeción radical a la metafísica, deconstruyendo la idea de un sujeto racional -ego cogito-, que se representa el mundo que lo rodea preestablecido ontológicamente; base del dualismo metafísico occidental que descompone todo conocimiento, incluida la ética, en polos

---

<sup>2</sup> Cursivas son mías, tal como en resto de las citas del trabajo, salvo cuando se especifique que son del autor.

opuestos subjetivo-objetivo, y otros derivados, sin *ver toda la experiencia* involucrada y desdeñando las contingencias.

Heidegger, nota en el apego a la fundamentación "una voluntad de dominación que constituye toda una suerte de *vicio secreto* de la metafísica, porque en lugar de *dejar ser* a la realidad desde el destino historial del ser, la esclaviza y termina sometiéndola a la forma más brutal de esa voluntad: la *tecnociencia*"<sup>3</sup> (Villarreal, 2006:73), subyaciendo una concepción de la razón como *ratio -opuesta al logos-*, que implica cuenta y cálculo asegurador de los fundamentos (Acevedo, 2014; Heidegger, 2003).

Así, de la mano de Leibniz el principio pasa a ser el brazo filosófico del pensar calculante propio del despliegue de la era técnica, bajo una razón entendida como una rendición de cuentas; así, la calculabilidad de los objetos deviene en fundamento y da paso a una ilimitada validez del principio de razón, lo que constituye, en el seno de la modernidad, la esencia de la técnica, caracterizada por los fenómenos decisivos de los tiempos actuales, la energía atómica y el despliegue de información (Acevedo, 2014; Baquedano, 2013 b).

Así, y en tanto el principio en su forma magna, engrandecido por Leibniz reza "nada es sin fundamento (*nihil est sine ratione*) *principium rationis*, principio de razón" (Acevedo, 2014:198), lo que existe -y lo que es digno de preocupación filosófica, ontológica-, es lo que puede re-presentarse, y es precisamente aquello y sólo aquello lo que

---

<sup>3</sup> Las cursivas son del autor.

puede ser considerado como ente, lo que está asegurado, retenido en su aparición para poder ser calculado, algo petrificado y controlado.<sup>4</sup>

El hombre, en este entendimiento hace honor a su etiqueta de "animal racional", que pide y da cuentas (Heidegger, 2003), que calcula y se define por ello, petrificándose también él mismo.

Debo hacer notar una importante precisión que efectúa Heidegger, y que tendrá importantes alcances en las páginas sucesivas, y pasa por un entendimiento de la idea de cálculo, que para Heidegger (2003) no implica sólo operar con números, sino que en sentido asegurador amplio, como lo entiende en su conferencia Ciencia y Meditación, lo que se extiende a *confiar* en el resultado de los cálculos, *asegurando* consecuencias, al *explicar* el principio de causalidad, o *determinarlo* incluso morfológicamente (Acevedo, 2014:207; Heidegger, 2003); lo que implica la extensión de la ratio calculadora incluso a las actitudes humanas, dejando sin espacio autónomo las interacciones, *afectos* y al resto de los seres, pues dicho espacio está interferido por el re-presentar racional que todo lo asegura, dando origen al sino de la técnica moderna como *pensar calculante*.

Aquello que no se puede calcular es desdeñado como inútil, algo opuesto a la racionalidad que funda el conocimiento por la vía del aseguramiento, así el ente se transforma en objeto (Heidegger, 2003), y "El mundo es tal en la medida que se objetiva, lo que significa quedar emplazado ante el yo -así se entiende el hombre a sí mismo desde Descartes-, en conexiones representacionales correctas o juicios verdaderos" (Acevedo, 2014: 207), así, el ego pasa a ser determinante para enlazar la conexión entre *sujeto y predicado*, la que debe ser sujeta y re-presentada, retrotraída por el cogito, volver a dar

---

<sup>4</sup> Heidegger dirige sus ejemplos del aseguramiento calculador al fenómeno de la energía atómica y de la información (Heidegger, 2003).

razón a lo que ya apareció ante nuestros ojos, cuerpo o sentidos, buscando explicación *válida* a lo que ya ocurrió o está ocurriendo, buscando la *adecuatio y perfectio*.

### ***I.II.- Supresión de las contingencias***

Asumiendo plenamente este diagnóstico, principalmente proponiendo un énfasis en el cambio de entendimiento de lo que se tacha como "*sentido común*", y en línea con un pensamiento ontológico post-metafísico que asume el desfondamiento del ser y, por ende, de los grandes sistemas metafísicos, resulta de interés la filosofía tardía de Heidegger, porque otorga herramientas críticas para el alejamiento de una metafísica filosófica apegada al *principium rationis sufficientis*.

Se ha petrificado como sentido común *una figuración mental determinada -entre otras, infinitas, que podemos percibir-*, que proviene de *conclusiones lingüísticas emanadas del principium*, es decir, algo existe y lo *veo* como existente sólo si a través de mi lenguaje de pensamiento se corresponde como fundamento; aspecto coincidente con la filosofía de la subjetividad trascendental de Kant, cuyo pensamiento sobre la moral, me atrevo a decir, impera hoy en día en los postulados de deber, autonomía y dignidad dando origen a una ética desprendida de las contingencias, que niega que el resto de los seres, y el espacio (contingencias), puedan ser fuente de interpelación ética.

Construcción de un imperativo categórico basado en la racionalidad, en el alcance de la subjetividad que configura el mundo en base a figuras apriorísticas conceptuales que nos permiten "captar" el mundo.

Villarroel (2006), indica sobre la moral Kantiana

Kant entiende que la experiencia no constituye una mera recepción pasiva de impresiones sensibles sino una captación del todo activa de aquellas impresiones, que resultan ordenadas a través de *conceptos categorías aportados por el entendimiento* (...) Esta teoría del conocimiento incidirá en el desarrollo de una teoría moral también independiente de lo que sucede en el mundo natural (p.42).

El imperativo categórico, desvincula la acción moral del espacio experiencial, en tanto se basa en el cumplimiento del deber por el mero cumplimiento del deber - justificación interna, subjetiva de la acción ética-, deber que se hace presente a la conciencia como preceptos que el hombre, en virtud de su racionalidad, puede establecer para sí mismo y que sean obedecidos por cualquier *ser racional*, dando cuenta de la universalidad del imperativo, de la racionalidad, conceptualización y abstracción del mandato ético, "invariabilidad de la ley" (Mèlich, 2010 b; Villarroel, 2006: 42).

Kant, postula que cada ser es su propia autoridad moral en tanto ser *racional autónomo* con independencia de cualquier fuente externa (Villarroel, 2006), ligando el campo moral a la subjetividad, característica coincidente con el diagnóstico del imperativo del principio de razón que venimos analizando..

Alasdair MacIntyre, en Historia de la ética ratifica dicha conclusión; en palabras de Villarroel (2006)

La noción del deber -Kantiana-, está absolutamente desprovista de todo contenido social y se constituye como un término exigentemente individual. MacIntyre dirá que la misma separación del imperativo categórico de toda necesidad contingente y de cualquier circunstancia social, representará la piedra angular de la moralidad para la nueva sociedad individualista y liberal de la época moderna, puesto que consagra la soberanía moral a la esfera del individuo, consiguiendo con ello desprenderse de toda referencia externa a éste (p. 44).

Vemos, entonces, la desvalorización -de la mano del principio de razón suficiente en su versión Leibniziana-, del entorno y de las contingencias al alero de la racionalidad como fuente del deber ético, que ha devenido en ética deontológica sujeta a las nociones de deber, autonomía y razón y que ha puesto en primer plano la subjetividad de un sujeto que

re-presenta la aparición de lo ente, marca de la técnica moderna que se ha extendido a las relaciones humanas, y a la apreciación que nosotros mismos hacemos sobre lo que percibimos como "yo".

### ***I.III.- Pensar meditativo y abismo del fundamento***

Heidegger, advierte la superficialidad involucrada en este entendimiento, que en la época moderna se ha emparentado e identificado incluso con el sentido común, correspondiendo el hombre con un sometimiento no cuestionador, que da la medida respecto a la grandeza (Heidegger, 2003).

¿Dónde y cómo obtenemos información fidedigna acerca de lo que es un fundamento? Al parecer, por medio de la proposición del fundamento. Y sin embargo, es cosa digna de nota que en la proposición del fundamento *no se trate en absoluto del fundamento en cuanto tal*. La proposición del fundamento dice más bien: todo ente tiene necesariamente un fundamento. La proposición del fundamento presupone, por su lado, que esté determinado lo que sea fundamento, que esté claro aquello sobre lo cual descansa la esencia del fundamento (...) ¿Podemos seguir considerando seriamente como proposición fundamental, e incluso como suprema, una proposición que presupone algo tan esencial? La proposición del fundamento no nos ayuda mucho en el intento de esclarecer en qué consista la esencia de esto que se llama fundamento. (Heidegger, 2003: 30).

Heidegger, no rechaza esta "oscuridad", sino que la reivindica como nuevo impulso para precisar la esencia del principio en un entendimiento filosófico post-metafísico; en tanto, y parafraseando a Goethe "La precisión es una distribución apropiada de luz y sombra" (Heidegger, 2003: 31).

Desde esta zona oscura, intermedia y rugosa, pero siempre buscando la *actitud de correspondencia al llamado del ser -Anspruch* (Acevedo, 2014:211), la meditación de Heidegger sobre el principio de razón se introducirá por los derroteros de un nuevo paradigma post-metafísico, el del *pensar meditativo (das besinnliche Nachdenken)*, que traslada la órbita fundamentadora del nivel óntico al *ontológico, hacia el ser y que va en pos del sentido de todo lo que ya es positivamente*.



Se precisará, en este línea, *salir de sí mismo o mostrarse receptivo, abierto a un misterio para meditar y corresponder al llamado del principio de razón ahora como interpelación del ser, y de esa forma liberar a los entes del encadenamiento a las razones suficientes que cada vez volvemos a dar.*

Esto implica, pensar al fundamento como *perteneciente al ser mismo, que es fundamento o razón (Grund)*, y que no puede ser tematizado, pues es, él mismo, infundamentado (*Grundlos*), y reposa en el abismo (*Ab-grund*). (Acevedo, 2014; Heidegger, 2003; Villarroel, 2006) pero a la vez, en su devenir de mostración y ocultación esencia lo ente, otorgando presencia.

Citando a Goethe y su poesía, reivindica el fondo de la presencia a nivel *modal*, lo que subyace a todos los entes, apartando el nivel de la pregunta *¿por qué?* hacia el *porque* (Heidegger, 2003; Acevedo, 2014), movimiento hacia el nivel predicativo, apartamiento del nivel anclado a las representaciones del sujeto, apertura a lo que adviene, *misterio, el hombre "se asume como un ingrediente de algo que lo sobrepasa y lo contiene"* (Acevedo, 2014:216).

Se trata del *fondo* desde el que aparecen los objetos (entes) para, *luego*, ser tematizados mediante la actividad filosófica re-presentativa bajo la forma de proposiciones científicas y lógicas: Heidegger llama la atención sobre esto en tanto el principio ha sido "*malinterpretado pues se ha confundido la ratio con el fondo o fundamento (Grund)*" (Baquedano, 2013 b).

Invertir dicho orden es tarea del pensar meditante, frente al imperio del pensar calculante (*das rechnende Denken*) que se vale del principio de razón entronizado por Leibniz para determinar qué es o no es un ente; pensar calculante que necesitará, antes de

emprender cualquier acción, que el pensamiento entregue circunstancias que aseguren su resultado según la finalidad individual.

Según este "diagnóstico", hemos anulado nuestra sensibilidad como algo válido en los modos de construir conocimiento y relacionarnos con otros animales, sean humanos o no, aislándonos del entorno, lo que es fuente de todo tipo de discriminaciones y de violencia metafísica.

Pienso, que una salida no radica en corregir actuaciones o proponer otras supuestamente dotadas de mayor conciencia -lo no sería sino manifestación, retrospectiva o anticipatoria del principio de razón-, sino en un cambio radical en nuestra manera de pensar, que no separe el pensamiento de la corporalidad, nueva forma de procesar y valorar las razones suficientes que en todo momento y producto de una actitud natural de curiosidad buscamos.

Si se quiere, otro modo de entender aquello que circula tachado por el principio de razón como "sentido común", rescatando el sentido abismático de los fundamentos que otorgamos cotidianamente, no apegándonos a ellos como si fueran verdades fijas.

#### ***L.IV.- Ética versus moral***

En este camino, se debe diferenciar la conducta ética de la norma moral (Mèlich, 2010 a; b), en tanto la ética puede considerarse una zona indefinida, oscura, incluso la "zona oscura de la moral", cual esta última siempre se caracteriza por su normatividad, apriorismo, universalidad, racionalidad y anulación de las contingencias, de la corporeidad y los afectos *-pathos-* (Mèlich, 2010 b: 35).

Suscribo la diferenciación que entre moral y ética efectúa el filósofo español Joan-Carles Mèlich, para quien la moral se relaciona con marcos normativos de una cultura específica, al contrario de la ética que es relacional y es excéntrica, vale decir, se asocia a la posibilidad de situarse frente a la cultura y a los marcos vigentes y heredados.

Precisamente porque no es la moral, la ética es la respuesta transparente, espontánea y no deliberada ni racional frente a la irrupción de la *alteridad*, de un otro, de un extraño o de *Lo extraño*.

Entiendo por ética una relación en la que el otro, que siempre es un otro singular, irrumpe en mi tiempo desde su radical alteridad. En el "acontecimiento ético" el otro me asalta, me reclama y me apela (...). Es en este sentido que la situación ética es excepcional, porque no es la excepción que confirma la regla sino que la niega, la que la pone en cuestión (...) No somos éticos porque nuestra respuesta "pueda convertirse en la ley universal", sino todo lo contrario, porque no puede. (Mèlich, 2010 b: 35).<sup>5</sup>

Salta a la vista que se requerirá de otro tipo de aproximación muy diferente a la fundamentación que, de la mano del principio de razón, requiere la moral en el marco metafísico occidental; deberemos recobrar la importancia tanto del cuerpo, de la sensibilidad, porque la ética remite, utiliza y se basa en lo que nos une y permite identificarnos, reconocernos unos a otros, base del actuar *compasivo o empático*, principal *pathos* de la conducta ética.

En este contexto, debemos recordar que Heidegger se caracterizó por ser uno de los filósofos que con más fuerza introdujo en su filosofía los afectos y los estados anímicos, (Redondo, 2005; Bulo, 2012)

La principal labor filosófica de Heidegger se ha abocado a remover las capas y así deconstruir el camino trazado por la metafísica; un pensamiento vivo que "piensa para atrás". Sin embargo, este no es el único modo en que Heidegger "ejerce" pensamiento, pues junto al "paso atrás" nos indica a veces, y de un modo sugerente, la posibilidad del salto. Ambos movimientos del pensar están configurados desde experiencias afectivas concretas, que no son subjetivas sino el trazo mismo de cada figura epocal del pensamiento-ser, del *Ereignis*. (Bulo, 2012:27).

---

<sup>5</sup> Las comillas son del autor.

Un actuar compasivo, tiene poco que ver con el ideal de una actuación enfocada a conseguir el bien, que puede ser considerado peligroso éticamente pues se acerca a los imperativos categóricos y formulaciones universalistas, por el contrario, si queremos sondear elementos que fundamenten el actuar ético proponiendo un camino hacia la conducta compasiva, se deberá elevar a un primer plano la consideración del *sufrimiento y del dolor* (Mèlich, 2010 b).

Bentham, esgrime argumentos similares para fundar derechos de los animales, considerando al sufrimiento elemento relacional principal

Puede llegar el día en que el resto de la creación animal adquiriera esos derechos que nunca se le podrían haber negado de no ser por la acción de la tiranía. Los franceses han descubierto ya que la negrura de la piel no es la razón para abandonar sin remedio a un ser humano al capricho de quien le atormenta. Puede que llegue un día en que el número de piernas, la velloidad de la piel o la terminación del *os sacrum* sean razones igualmente insuficientes para abandonar a un ser sensible al mismo destino. ¿Qué otra cosa es la que podría trazar la línea infranqueable? ¿Es la facultad de la razón o acaso la facultad del discurso? ((Baquedano, s.f.:61)

El sufrimiento es lo que mejor está repartido en el mundo y no posee una raigambre teórica o racional, su constitución es física y psicofísica, es lo que fundamenta una ontología moral, que se preocupa de lo que es bueno y no de lo que podría ser "correcto" al amparo del sentido común de clara raigambre kantiana.

Estamos con Charles Taylor en este punto.

En su obra *Fuentes del Yo*, enfatiza la necesidad de sondear el elemento que otorga sentido al despliegue de una acción, se cuestiona "¿Qué imagen de nuestra naturaleza y actitud espiritual da sentido a nuestras respuestas?" (citado en Mèlich, 2010 b: 224), y entiende por dar sentido la "articulación que hace que dichas respuestas sean apropiadas, esto es qué es lo que hace que un objeto sea digno de respeto?" (Mèlich, 2010 b: 224).

Sin embargo, pienso que el comienzo de la separación entre la ética y la moral viene dada por la identificación de las zonas sombrías de los marcos referenciales

imperantes, lo que se releva al entender que una ética de la compasión cobra sentido cuando el marco normativo se agota y uno termina transgrediéndolo por el sólo hecho de estar situado, *cada vez aquí y ahora -hit et nunc-*, en un determinado marco, lo que presupone un enraizamiento *corpóreo-sensible* que hace que no podamos identificar pauta estable relacionada con estos marcos normativos; por ello la ética posee el carácter de *respuesta íntima* (Mèlich, 2010 b).

En palabras simples, nos constituimos éticamente al responder *aquí y ahora* al sufrimiento de otro ser y no por actuar en base a una orientación a una idea racional sobre lo que es el bien.

Tampoco la ética -en mi concepción- se relaciona con el cumplimiento de un deber, es ajena a cualquier código deontológico. En esto puedo citar a Emmanuel Levinas, filósofo que desarrolla todo un pensamiento ético basado en la interpelación de la alteridad y del Otro

La distinción entre lo ético y lo moral es aquí muy importante. Por moral entiendo yo una serie de reglas relativas a la conducta social y al deber cívico (...) Como prima philosophia, la ética no puede ella misma dar leyes a la sociedad, o dictar reglas de conducta por las que la sociedad se revolucione o transforme (en Mèlich, 2010 b: 229).

Así, resulta indiferente en una investigación ética del actuar compasivo el cumplimiento de un deber previamente establecido (o a un imperativo categórico como postuló Kant), sino la forma en que respondemos cada vez, *aquí y ahora* a una interpelación, sin que *sepamos* a priori cual es la forma correcta o adecuada de responder.

Finalmente, y en nuestro afán de "desmarcarnos" del paradigma ético racionalista, pienso que la ética, si se quiere insertar en un paradigma no racional, debe desmarcarse de la ligazón inevitable con la idea de dignidad, tal como ha acontecido en toda la filosofía moral moderna y contemporánea, herencia, también, de Kant. (Camp, 2017)

Sigo en este punto -por ahora- a Schopenhauer, quien precisamente en la búsqueda de una ética de la compasión introdujo la consideración de la sensibilidad y del dolor. Recordemos una alusión de su obra *Parerga y paralipómena*:

En oposición a la forma mencionada del principio moral kantiano, quisiera establecer la siguiente regla: con cada persona con la que se entra en contacto, no se ha de emprender una estimación objetiva de ella según el valor y la dignidad, esto es, no hay que considerar la maldad de su voluntad, ni la limitación de su entendimiento, ni la absurdidad de sus conceptos; pues lo primero podría despertar fácilmente odio, lo último desprecio hacia ella; sino que se han de tener presentes su sufrimiento, su necesidad, su miedo, sus dolores; así, uno se sentirá emparentado con ella, simpatizaremos con ella y, en vez de odio o desprecio, sentiremos compasión por ella (...) Para no despertar ningún odio ni ningún desprecio, lo más indicado no es la búsqueda de una supuesta dignidad, sino, al revés, el criterio de la compasión (en Mèlich, 2010 b: 232).

Varios filósofos contemporáneos han cuestionado la idea de la dignidad como fuente de respeto ético universal, advirtiendo de sus peligros<sup>6</sup>, principalmente aquél relacionado con la exclusión de *algo o alguien* que no posea dicha "propiedad" en tanto, desde Kant ha sido entendida como propiedad de un *ser racional*, aspecto que claramente permite vislumbrar por qué el pensamiento occidental en su faz ética ha descuidado el sufrimiento de animales no humanos, careciendo de una pretensión verdaderamente holística, integradora y compasiva (Mèlich, 2010 b), que se basa en la sensibilidad frente al dolor de otro, sea este humano o no, partiendo de una condición de *vulnerabilidad* común.

Para una adecuada configuración de los elementos expuestos, será necesario primero anclar nuestra idea ética a la actitud responsiva del ser humano frente a las contingencias que nos ocurren como seres vulnerables, pero, entendiéndola no como una producción subjetiva teñida de la voluntad expresada por el ego, lo que se opondrá, también, a la propia idea de experiencia dominada por la voluntad.

Para ello, se requiere de un cuestionamiento radical de la subjetividad entronizada, y llevar el yo a un estatuto de virtualidad.

---

<sup>6</sup> Por ejemplo, Rorty, Esposito, Agamben, Butler.

## ***I.V.- Revalorización de la experiencia/"disolución" de la subjetividad***

Propongo otro camino, que revaloriza los *claroscuros*.

En esta concepción, las contingencias no necesariamente son producidas por la interacción entre seres sensibles, sino que se rehabilita el espacio, lo extraño, lo informe y sin contornos claros<sup>7</sup> como fuente de interpelación ética, deshaciendo la subjetividad entronizada de la mano del principio de razón.

Heidegger, interroga en su meditación sobre el modo de efectuar la transposición -hacia el ser que ya no es fundamento-, "La pregunta queda: si nosotros, al oír las proposiciones de este juego <y las transposiciones de éste>, entramos en el juego y nos ajustamos a él. Y la pregunta queda: ¿cómo hacerlo?" (Heidegger, 2003: 156).

Me parece que puedo responder a Heidegger haciendo hincapié en el modo en que entendemos el sentido común; propongo transitar de una aproximación racional hacia una que no desdeña los *estados anímicos y actitudes, ni el cuerpo en sus despliegues modales, cada vez, no universalizables ni subsumidos en categorías metafísicas de pares de opuestos*.

A mi juicio, esta consideración resulta esencial en el deshacimiento de la subjetividad egocéntrica, paso necesario para cimentar una actitud ética que rehabilite el espacio y la alteridad como fuentes de interpelación, en términos más concretos aún,

---

<sup>7</sup> Mèlich (2010 b), lo cataloga "Fenomenología de lo extraño".

reivindicar nuestra condición corpórea y vulnerable, teniendo siempre presente que el pathos o sentir que nos une ontológicamente y de forma indefectible, es el sufrimiento (Mèlich, 2010 b).

Una tal consideración, hasta ahora, va de la mano de la idea de experiencia desarrollada por el pensamiento tardío de Heidegger, su "fenomenología experiencial" (Acevedo, 2014).

El pensador de Friburgo, poniendo en jaque la definición fenomenológica clásica de experiencia, señala en "La Esencia del Habla" que la experiencia se refiere a *algo que se hace y adviene, nos acaece*, que se apodera de nosotros y nos tumba, transformándonos, lo que presupone *tomarla receptivamente, dejando fuera toda consideración subjetiva de la experiencia, se trata de "sufrirla", "padecerla"* (Heidegger, 2002a: 119)

De; de igual manera, Heidegger (2002<sup>a</sup>), indica que la experiencia se trata de obtener algo en el camino, andando un *camino* (Acevedo, 2014:99).

Hacer una experiencia significa: Alcanzar algo caminando en un camino. Hacer una experiencia con algo significa que aquello mismo hacia donde llegamos caminando para alcanzarlo nos demanda (*belangt*), nos toca y nos requiere en tanto que nos transforma hacia sí mismo (en Acevedo, 2014:99).

Debemos aprender a convivir con tal oscuridad y la ausencia de fundamentos estables, lo que marcará un tipo de pensamiento post-metafísico que se aparta del pensar calculante propio de la modernidad

(...) se nos ha mostrado que el impulso y arrastre que lleva a eliminar constantemente contradicciones, dentro de la diversidad de teorías en pugna y hechos irreconciliables, provienen de la exigencia del principium reddendae rationis (...). La exigencia de entregar el fundamento, es, para las ciencias, el elemento en el cual su representar se está moviendo, como el pez en el agua y el pájaro en el aire. (Heidegger, 2003: 59).

Según Heidegger, debemos dar un *salto del pensamiento*, desde la tradición, pretendiendo resituar el principio de razón por la vía de una *transposición*, desde el volver a



dar (*reddendae*) fundamento hacia la *correspondencia* a un decir que es del Ser, pero que, a la vez esencia dando fundamento a lo ente *retirándose* en esta revelación, siendo reubicado como *logos* que es *hacer ver, decir y traer a la evidencia*, pero que otorgando el fundamento se oculta; así, el ser “queda” sin fundamento, *abgrund o abismo*. (Baquedano, 2013 b).

Mi énfasis, estará en la parte que se sustrae, aquella *negativa*, pero que, paradójicamente, se siente, se ve y nos impele a la *compasión*.

Si bien, el paso descrito constituye una de las marcas del giro ontologizante de Heidegger, rescato las ideas de *salto, transposición, abismo y sin fundamento* como aspectos claves para una des-limitación y deshacimiento del sujeto, o "disolución de la subjetividad" (Villarroel, 2006) que piensa el entorno en base a razones suficientes.

Se trata de una ética responsiva, no racionalista, que incluye y revaloriza una visión de co-emergencia de otros seres junto al hombre y el mundo, en otras palabras, reivindicar el com-partir a nivel ontológico, desde el cual comienza toda exigencia ética que se precie de no desdeñar las contingencias que la ética deontológica y la racionalidad han dejado fuera de su consideración (Mèlich, 2010a).

Estamos tan imbuidos de "lógica" que todo lo que va en contra la habitual somnolencia del opinar pasa a ser considerado en el acto como una oposición que debe ser rechazada. Se desecha todo lo que se sale fuera del conocido y querido elemento positivo arrojándolo a la fosa previamente preparada de la mera negación (Heidegger, 2007 p. 284-285).

Dicha omisión, ha transformado a la ética metafísica occidental en supresora de las contingencias y *universalista* (Mèlich, 2010; Villarroel, 2006), perdiendo de vista la consideración de las circunstancias que cambian constantemente y que nos exigen no una, sino *diferentes respuestas* cada vez; pues de lo que se trata ante todo en el plano ético, a mi juicio, es de dar respuesta adecuada ante un requerimiento de lo Otro, sea "esto otro" un ser humano, un animal, o algo indefinido que me afecta.

Así, para desarmar la extensión al plano ético de la entronización del principio de razón, se requiere -en terminología heideggeriana-, de una *transposición, salto y anonadamiento*, lo que será posible solo si miramos críticamente nuestra manera habitual de pensar y concebir el sentido común, revalorizando aspectos ocultos para la metafísica occidental de corte racionalista, tales como la sensibilidad, los afectos y la corporeidad.

Por ejemplo, puedo citar a Bateson (1991), quien, sobre la crisis ecológica que trasunta una amenaza a la existencia del hombre, identifica como su causa principal errores en el pensamiento y actitudes de la cultura occidental: “*nuestros valores son erróneos*” (p.523), nos han llevado a concebir el medio ambiente como un enemigo a causa de nuestra *angustia* ante una técnica potenciada en sus impulsos por el incremento demográfico.

Propone un cambio profundo en la *mentalidad y en el pensamiento*, que siguen tributando a los postulados de la revolución industrial (nosotros contra el ambiente, contra otros hombres, individualismo, esfuerzos para controlar unilateralmente el ambiente, vivir en una frontera en permanente expansión, considerar el determinismo económico algo de *sentido común* y la fe ciega en la tecnología).

“*Los seres vivientes que luchan contra su ambiente y lo derrotan se destruyen a sí mismos*” (Bateson, 1991:525), frente a esta premisa, apunta una mirada crítica a la construcción de *sentido común* que es la que frena nuestros cambios de *pensamiento*; vislumbrando cambios profundos en todas las esferas de la vida social (incidentes en la relación hombre-medio ambiente), si es que somos capaces de cambiar nuestras actitudes predominantes.

La reinterpretación y la revalorización de la experiencia para una ética, pasa por recordar que subjetivación y objetivación representan una dualidad en la que subyace el

sometimiento de todo lo ente en base a las necesidades humanas de un sujeto que representa, perdiendo de vista el fondo abisal que hace posible la presencia.

Es un primer paso, necesario.

Heidegger, va delineando las diferencias entre un pensar metafísico que pretende ser objetivo -reduciendo todo a la mera presencia-, y otro tipo de pensamiento en donde las *actitudes* (conmemoración, rememoración) cobran importancia, aspecto que muestra una unión o una intención de mancomunidad *entre afectividad y experiencia* (Acevedo, 2014).

Subjetividad entronizada, *sujeto* que anula las diferencias que subyacen a todo lo ente, en tanto pierde de vista aquel fondo abismático que cada vez, en su donación se renueva esenciando, y deja bajo su dominio todo lo que es, lo que presupone la idea del hombre como *subjectum* y la modificación de la idea de ente para que pueda ser subsumido en categorías propias de conveniencia del hombre.

En ningún momento hay que pensar que el ser suponga, respecto del ente, la abstracción de la que podemos dar cuenta una vez pensada la presencia óptica (...) la preeminencia ontológica se entiende como la cesión de la posibilidad de que el ente sea. Por ello, el filósofo alemán califica al ser como el fundamento de todo lo que es, aunque dicho carácter fundamental no se atenga a las determinaciones habituales bajo las cuales alcanzar su discernimiento; la identificación queda resumida como "ser y fundamento": lo mismo; ser: el fondo-y-abismo" (Bejarano, 2010: 123-124).

Heidegger en su conferencia La Época de la Imagen del Mundo, analizando en profundidad la dicotomía sujeto-objeto propia de la metafísica

Pero si el hombre se convierte en el primer y auténtico *subjectum*, esto significa que se convierte en aquel ente sobre el que se fundamenta todo ente en lo tocante a su modo de ser y su verdad. Pero esto es sólo posible si se modifica la concepción de lo ente en su totalidad (Heidegger, 2012: 73).

Así, y profundizando la distancia con un pensar que rememore el misterio de toda aparición, el hombre ha pasado a acomodar al ente a sus estructuras cognitivas, desdeñando su mera presencia sin que le sea suficiente sino que lo re-presenta como objeto susceptible de conocimiento, lo que acontece cuando el mundo pasa a ser *imagen* y los

entes pierden la identidad particular que porta su aparición siendo remitidos a una alteridad acomodaticia, lo que trasunta en su señoreo, dominio y encasillamiento de todo lo que le rodea, incluido él mismo (Bejarano, 2010).

Como ocurre con la ética deontológica, no hay espacio para lo imprevisto o lo desconocido, para las contingencias o para la experiencia entendida como receptividad de un sujeto que *forma parte de la misma aparición desde la cual emergen los entes y seres que le rodean*; menos aún espacio para la corporalidad o la sensibilidad como fuentes privilegiadas de la conducta ética.

Asistimos a una transformación del afán epistemológico del principio de razón suficiente, en ontología.

El propio hombre pasa a ser objetivado, transformándose en el objeto por excelencia, apartándose de su esencial indeterminación ontológica que marca su relación privilegiada con el ser, en tanto constituye a la *obstancia en sí*, petrificándose él mismo entendiéndose como substrato inmodificable, inmutable y fuente de toda cognición.

Al objeto (lo que está puesto en frente) pertenece a un tiempo la consistencia (el en-qué-consiste) de lo que está-en-frente (essentia-possibilitas) y el estar de lo que está en frente (existentia). El objeto es la unidad de la estabilidad de las existencias. Las existencias, en su consistencia, están referidas esencialmente al emplazar del pre-sentar como del tener-ante-sí-asegurador. El objeto originario es la obstancia misma. La obstancia originaria es el "yo pienso" en el sentido de "yo percibo" que de antemano se pone y se ha puesto delante de lo percible, que es *subjectum*. El sujeto, en el ordenamiento de la génesis trascendental del objeto, es el primer objeto del representar ontológico. *Ego cogito es cogito: me cogitare* (Heidegger, SA: 4).

Se hace necesario, entonces, mantener cada elemento -quien percibe, lo percibido-, en su necesidad y particularidad, sentando las bases de un *dejar-ser* que aúne *pensamiento y acción*, y al observador y lo observado, para lo cual, debemos allegarnos a un lugar teórico-práctico que nos otorgue herramientas para construir una ética que sea compasiva, empática, debiendo ahondar en el deshacimiento radical del sujeto.

Se tratará de tomar la "ontología nihilista", entendida como ejercicio de desenmascaramiento del sujeto y disolución del ser en tanto fundamento, el cuestionamiento del hombre tratado como animal racional y situado en términos de proyecto (Villarroel, 2006:55), y de rescatar sus posibilidades éticas en el marco de una humanidad post-metafísica que debe aprender a convivir con los peligros que la acechan -incluida la disposición planetaria de la técnica en tanto estructura de im-posición (*Ge-stell*) (Acevedo, 2014), y que en este sentido ya no es "sujeta" (Villarroel, 2006: 57), lo que nos acerca al mundo tal como es, con sus contingencias, sufrimiento e imposibilidades, pero en el que, y quizás paradójicamente, acontece el "desfondamiento de la relación sujeto-objeto característica de la metafísica moderna" (Villarroel, 2006:57).

El *pensar meditativo*, y su *Abandono o Desasimiento, y la apertura al misterio - Gelassenheit-*, será el constructo post-metafísico occidental que sondearé en sus posibilidades para aunar los requerimientos que hemos efectuado, relativos a la experiencia ética y el cambio a nivel de pensamiento, en tanto se propone trascender la dualidad sujeto-objeto y transformarse en alternativa válida al pensar calculante, rehabilitando un dejar-ser a todo ente y a la presencia misma -considerando el espacio como fuente de interpelación de conducta ética y trascendiendo así el paradigma de una ética humanista-, y, finalmente, otorgando, en principio, importancia a los estados anímicos y actitudes como *modos* de trascender dicha dualidad propia de la subjetividad entronizada. (Acevedo, 2014; Bulo, 2012; Cordua, 1999; Schürmann, 1995; Villarroel, 2006).

Hago presente, desde ya, que el pensar meditante será, a la luz de los objetivos propuestos, sometido a las pertinentes críticas que cimentarán el camino para mostrar el carácter abismático y provisional del yo, avanzando, así, hacia la propuesta de una

*experiencia fundamental, disciplina o práctica que permita la puesta en obra de una experiencia ética. Una pragmática de la subjetividad.*

Esto pues, ante todo debemos recordar que la "fenomenología experiencial" de Heidegger requiere, para hacer honor a la interpelación del ser y corresponderle, *habitar* dicho espacio genuino, lo que no acontece espontáneamente sino que "es necesario alcanzarlo (...) a través de una disciplina en el existir, que podríamos llamar ética" (Acevedo, 2014:96).

## II. EL PENSAR MEDITATIVO Y LA ÉTICA DE LA SERENIDAD (GELASSENHEIT)

### II.1.- *Pensar meditativo y pensar calculante.*

El pensar meditativo es erigido por Heidegger en sus escritos tardíos como la alternativa al pensar calculante, propio del despliegue impositivo -estructura de imposición (*Ge-stell*)- de la técnica moderna, síntoma de la etapa final y consumación de la metafísica occidental.

Ontológicamente, se trata del puro fenómeno de *ser dejado* (Schürmann, 1995), al que subyace la separación entre el *pensamiento y la voluntad*, "alianza" que en el seno de la modernidad ha sometido técnicamente al entorno, domeñándolo (Heidegger, 2002; 2003), y constituyendo el principal síntoma del acabamiento metafísico traducido en nihilismo; fenómeno que para Heidegger funda la necesidad de un nuevo inicio del pensamiento, post-metafísico, que pueda albergar al hombre en un genuino habitar en el mundo marcado por el acontecimiento apropiador entre Ser y Dasein (*Ereignis*) (Schürmann, 1995; Buló, 2012; Cordua, 1999).

Subyace en la Gelassenheit<sup>8</sup> la oposición *entre cálculo y meditación*, siendo esta un *camino* que debe experimentarse y en cuyo marco no se pueden anticipar resultados como

---

<sup>8</sup> Utilizaré en este trabajo indistintamente los términos "Serenidad", "Desasimiento" y "Abandono". El primero, acorde a la traducción de Zimmerman por corresponder a la versión española que he utilizado y para referirme genéricamente a la Gelassenheit. Sin embargo, "Desasimiento", traducido por Carla Cordua; y "Abandono" por Carolina Scotto traduciendo "délaissement" de Reiner Schürman y "releasement" de John Caputo, se corresponden con mayor fidelidad a los objetivos de esta tesis, por lo que aparecerán indistintamente -y con igual nivel de importancia-, asociados a diversos puntos del trabajo, según sea el interés filosófico del punto respectivo.

en el ámbito del pensar calculante (Heidegger, 2002), corresponde a un riesgo, a un *salto* (*sprung*) del pensamiento (Caputo, 1995; Heidegger, 2003).

El pensar meditante nos inserta en un "lugar" distinto al que ha entronizado la tradición filosófico-racionalista ligada a la voluntad que intenta conquistar el mundo y domeñar el entorno dejando de lado un pensamiento auténtico y esencial que es capaz de "descubrir la hondura y oscuridad de las cosas y engendra, antes que nada, una espera de claridad" (Cordua, 1999: 20) cuestionando la conversión del hombre en *subjectum*; proponiendo un nuevo paradigma que se aparte del apego al principio de razón suficiente que -en la versión de Leibniz.

El cuestionamiento que introduce la *Gelassenheit* al pensar metafísico, a mi juicio -y que nos inserta provisoriamente en el camino que seguiremos en el resto del trabajo-, se plantea la superación de las dualidades metafísicas derivadas de la oposición sujeto-objeto, pues traslada el énfasis filosófico al *modo* de responder del hombre ante la interpelación de lo abierto-misterioso mediante *actitudes afectivas concretas* (Bulo, 2012) siendo las principales el *desasimiento* y la *apertura al misterio* (Heidegger, 2002; Martín, 2003, Cordua, 1999).

Aquel paso, es consecuencia del cuestionamiento a la racionalidad que entroniza y objetiviza al hombre como *subjectum* que re-presenta al entorno y a sí, como primer objeto sometido al cálculo; el yo es reconfigurado e insertado en un lugar que no es fijo o estable, quedando subsumido en la *disposición* para con lo no-categorizable; nuevo paradigma distinto a la concepción aristotélica del hombre como animal racional (Cavallé, 2008).

El camino (*weg*) para la realización de este lugar, es la meditación:



Es verdad que depende de nosotros; de nosotros y de algunas otras cosas, a saber, de si aún meditamos, de si / en general queremos y podemos aún meditar. Con todo, si debemos acceder a un camino de meditación, entonces tenemos que avenirnos, ante todo, a una diferenciación que nos haga visible la diferencia que media entre el pensar meramente calculador y el pensar meditativo (Heidegger, 2003: 163).

Cuando planificamos, investigamos, organizamos una empresa, contamos ya con circunstancias dadas. Las tomamos en cuenta con la calculada intención de unas finalidades determinadas. Contamos de antemano con determinados resultados (...) semejante pensar sigue siendo cálculo aun cuando no opere con números ni ponga en movimiento máquinas de sumar ni calculadoras electrónicas (...) sin detenerse nunca ni pararse a meditar. (Heidegger, 2002: 18-19).

Para Heidegger, se trata de reivindicar *los aspectos visuales, auditivos o sensibles involucrados en todo pensamiento que pretende relacionarse ampliamente con la realidad* (Heidegger, 2002; 2003.). No en el cuerpo, ni en la sensibilidad involucrada en la respuesta.

Este movimiento, es central en el contexto ético que esta tesis pretende desarrollar, que tiene que ver más con la afectividad que con la efectividad, con la vivencia de una subjetividad no unitaria que se explica y constituye por el espacio y contexto en que emerge, en el cual el *desasimiento* heideggeriano cobra un lugar central si es que logra ser insertado en una *faz realmente experiencial*.

Así, aspectos propios del pensar meditativo y de esta nueva disposición son la *espera, la disponibilidad para entregarse a lo que se ha de revelar* o advenir, la *escucha de esta interpelación del Ser* (Cordua, 1999:32,) lo que ya nos aleja de un fondo fijo que define cual es exactamente una actitud de respuesta a la interpelación, sino más bien se abre paso la apertura del hombre para recibir lo que adviene.

El abandono -o desasimiento-, y la apertura al misterio indican que el pensar ya no se determina a partir del propio pensar, sino a partir de lo *otro de sí mismo* (Heidegger, 2003: 61).

¿No es esta actitud calculadora la implicada –incluso desde de la filosofía del derecho- en que entendamos que “*todo lo que es real es racional y lo que es racional es real*”? (Hegel, 2010:48), ¿no es el principio de razón suficiente el que ampara un abismo entre una razón que se entiende *a sí misma* como mero cálculo -ratio- y una racionalidad que intenta ver más allá del dualismo mente-cuerpo?; ¿no es este proceso de *abstracción* el que ha provocado que se esgrima la autoconciencia como patrimonio humano para anular al resto de los seres sensibles?.

*Gelassenheit* no remite a un sujeto actuante o pensante que calcula la operatividad de su pensamiento en el mundo que "le rodea", sino que implica reevaluar las relaciones entre el individuo y el mundo (Schürmann, 1995), situándolas en un contexto abierto donde no prima la subjetividad o el yo re-presentador.

Suscribo la posición de quienes conectan la *Gelassenheit* con una influencia en todo el pensamiento tardío de Heidegger (Bulo, 2012; Gadamer, 2003; Caputo, 1995; Schürmann 1995); y rescato su vinculación en tanto *posibilidad teórica de transformación humana* -lo que es esencial para toda ética-, como para Gadamer, quien ve "en el pensar tardío de Heidegger también consueñan tonos nuevos de tipo humano e incluso un nuevo modo de encontrarse.

El lugar de la angustia con la que *Ser y tiempo* introdujo la pregunta por el ser, lo ocupa después la serenidad" (p. 199).

Transformación, que en Heidegger es siempre en clave "*afectivo-ontológica*" y que pone al descubierto nuestra naturaleza *vulnerable y abierta* a la experiencia por medio de la articulación del *temple anímico fundamental* (*Grundstimmung*) (Bulo, 2012); y armoniza con la posibilidad de acceso a otro tipo de "pensamiento".

Mi paso "personal", consistirá en llevarlo a sus últimas consecuencias, para vincularlo, finalmente, con la negatividad y posibilidades concretas de experiencia *no-dual* (Acevedo, 2014; Caputo, 1995; Cavallé, 2010; Cordua, 1999; Schürmann, 1995) que la experiencia de la Nada envuelve.

El modo de acceso a esta última complementación, convergencia y ampliación es para mí la consideración de la Nada como posible "noción" operativa del desasimiento heideggeriano, por lo que la exposición de los principales rasgos del pensar meditante sondeará sus posibilidades de inserción en *una experiencia de la Nada* que incorpore la vida corpórea y que desde ese "lugar" nos entregue posibilidades transformacionales.

Por ahora, es de interés exponer los 3 rasgos ontológicos con que Schürmann, en su escrito Tres pensadores del abandono: Meister Eckhart, Heidegger, Suzuki, distingue en el pensamiento del abandono y que son aptos para englobar los principales caracteres de la oposición pensar meditativo- calculante.

1.- *Una época abandonada (verlassen)*: Marcada por la emancipación de las ciencias y el mundo técnico respecto del espíritu, el que pasa a ser considerado *inteligencia* que somete a todas las cosas a su requerimiento; imperar de una voluntad dominadora que concibe al mundo como algo que se le en-frenta (*gegenstand*), reafirmando al hombre como *subjectum*, centro de referencia que determina lo que es real y lo que no lo es.

El ser humano está a punto de abalanzarse sobre la totalidad de la tierra y su atmósfera, de arrancar y obtener para sí el escondido reino de la naturaleza bajo la forma de fuerzas y de someter el curso histórico a la planificación y el orden de un gobierno terrestre. Este mismo hombre rebelde es incapaz de decir sencillamente qué cosa *es*, de decir *qué es* eso de que una cosa *sea*. (Heidegger, 2012: 277).

Este abandono presupone que el fundamento puede ser determinado por el cálculo y exige siempre un "por qué" último (Schürmann, 1995).

Para Heidegger, dicha re-presentación no da cuenta de la verdad y el sentido que impera en lo que es, ámbito originario que queda excluido de la filosofía, que ha confundido al ser con la totalidad de los entes o con el ente supremo (Dios).

Es la época del nihilismo, la voluntad deviene voluntad de voluntad, reivindicando la añoranza del fundamento de todo lo que es en la voluntad y evaporando el pensamiento sobre el Ser.

En «¿Qué es Metafísica?», Heidegger indicará que "el destino del pensamiento occidental es nuestro abandono del ser (...)" (en Schürmann, 1995: 58), abandono que queda fuera del pensar y se traslada a la fundamentación de los entes, ligándose con la voluntad y la subjetividad que queda, así, entronizada.

El camino que propone Heidegger de la mano del pensar meditativo es el del no-olvido de este abandono, pues el abandono mismo del Ser es uno de sus destinos epocales cuyo despliegue no dependen del hombre; pero éste puede *corresponder* mediante un pensamiento que reemplace el abandono por *una escucha y memoria* del olvido mismo (Heidegger, 2007).

Desde este contexto nace, a mi juicio, la importancia que otorga Heidegger a la abdicación del camino de la *ratio* para corresponder al olvido, *acercándose* a una senda en la que los afectos y la experiencia de la Nada, o la negatividad (Cavallé, 2008; Cohn, 1975) pasan a asumir la correspondencia al olvido de la época, pues el pensar ya no puede determinar la esencia de su propia actividad, abriéndose al advenir de la manifestación.

2.- El ente abandonado. El énfasis está puesto en la actitud del hombre respecto a los entes, y la exigencia "simplemente" es dejar-ser al ente.

Heidegger, anticipa la complejidad de esta tarea (Heidegger, 2012)

¿Qué más fácil que dejar que el ente sólo sea precisamente el ente que es? ¿O, por el contrario, dicha tarea nos introduce en la mayor dificultad, sobre todo si semejante propósito (dejar ser al ente como es) representa precisamente lo contrario de aquella indiferencia que le da la espalda a lo ente en beneficio de un concepto no probado del ser? Debemos volvernos hacia lo ente, pensar en él mismo a partir de su propio ser, pero al mismo tiempo y gracias a eso, dejarlo reposar en su esencia. (p.22).

Es esta tarea la que ha quedado sumida en el olvido, pues a través del principio de razón suficiente hemos pretendido dominar la esencia de los entes buscando razones suficientes, olvidando el respeto por el *misterio* de su comparecencia que es com-partido con nosotros, pues es el mismo fondo *trans-objetivo* del que emana lo que es y lo que somos.

En este marco, y a la luz de un requerimiento ético de dejar-ser a todo lo que es, se inserta la absoluta necesidad de buscar una forma, manera o disciplina que propicie y materialice una disposición al dejar-ser que releva la *Gelassenheit*, y es en el marco de esta "necesidad" que tomaremos e intentaremos insertar la actitud de apertura al misterio que Heidegger requiere frente a la comparecencia de la técnica moderna.

El desasimiento meditativo nos pone en el camino correcto, pues claramente su antítesis, el pensar calculante propiciado por el humanismo, ha ocasionado desde la actual crisis ecológica, hasta la crisis de sentido denominada nihilismo (Braidotti, 2006); y vislumbro en el pensar meditativo un camino que nos *integra al entorno a condición de desasirnos, en el sentido de conectarnos con los entes pero resguardando el misterio de su aparición entendido como fondo no-categorizable, un Otro común o una alteridad extraña si se quiere, pero que hermana dinámicamente a los seres sintientes y a los entes.*

En la conferencia del texto *Serenidad*, se erige como abandono sereno la capacidad de decir sí y no a los aparatos técnicos, sin que ello sea visto como contradictorio, pues podemos decir sí a su utilización y, no obstante, permanecer libres dejando a los aparatos

reposar en su esencia, dejándonos también a nosotros mismos descansar de ellos; así, el *pensamiento-sereno* inaugura una relación que es simple y apacible con las cosas, las deja-ser (Heidegger, 2002), las abandona para seguir el pensamiento esencial, que no es sino el ser "desamarrando" a los entes del orden inmutable del fundamento, respetando su "esencial despliegue" (*Wesen*) (Schürmann, 1995:61); por ello la *Gelassenheit* pretende ser un "momento unitario" dentro del que no cabe una distinción de facultades humanas; una "voluntad-sapiente-atemperadora" (...) un querer -como un no querer- de un *corazón pensante (...)*" (Bulo, 2012:34).

El pensar meditativo, instaura una nueva morada natal del hombre (Heidegger, 2003) y de un nuevo inicio post-metafísico del pensamiento (Bulo, 2012), que requiere de este el dejar-ser y la apertura al misterio involucrado en el despliegue de la técnica moderna, abandonando la búsqueda de los "por qué" y enfocándose en los aspectos *modales* de la existencia, manifestaciones de un fondo común universal no-categorizable que inaugura un com-partir sensible, reparto de este fondo común que en Heidegger, en un contexto post-metafísico, tiene base *ánimico-afectiva* (Bulo, 2012; Redondo, 2005).

Responde a la interpelación del Ser *asumiendo* al mismo Ser como sin fundamento, no funda ni motiva nada (carácter abismático o *Abgrund*), hundimiento de todo apoyo, no pone nada y no se pone bajo el ente como base: no supone nada, pero aún así el ente es y en virtud de esta indeterminación, en virtud de que podamos vivirla y experienciarla, el ente puede ser dejado en libre relación.

Comprender esto es poder decir: "la rosa es sin por qué" (Schürmann, 1995: 63), y es en este ámbito en el cual se despliega toda la potencia del pensar meditativo en relación con la transparencia, la apertura o la disposición del hombre a retirar sus valoraciones habituales sobre lo que le rodea, suspender el juicio y hacerse "transparente" al espacio,

transparencia que debe ser corpórea e implica poner el acento menos en un saber qué, que en un *saber cómo* (*Know-how*), espacio donde reside la conducta ética.

El pensar meditativo resignifica el pensar representacional, no lo elimina- (Bulo, 2012:47), pues el ámbito re-presentacional y nuestro apego siempre invalidará el misterio de la comparecencia y sus fibras sensibles, afectivas y corporizadas; pugna que en la historia de la filosofía no es nueva y que, por ejemplo, puede distinguirse en la confrontación del humanismo con el post-estructuralismo y algunos de sus exponentes, como Deleuze, quien por la vía del desarrollo de su pensamiento rizomático (Bulo, 2012) construye otra manera -modal, afectiva y corporizada-, de desembarazarnos del cálculo que todo lo somete y ha sentado así bases para pensar una ética amparada por una concepción nómada y *no unitaria del sujeto* (Braidotti, 2006: 31).

En la ética postestructuralista la alteridad, la condición de otro y la diferencia son términos cruciales de referencia. Todd May, por ejemplo, sostiene enérgicamente que en la posición no figurativa o antirrepresentacional de Deleuze se construye un punto de vista ético. El antirrepresentacionalismo consiste en rechazar la función crítica del juicio como el modelo de indagación filosófica (...) Deleuze repudia los juicios morales y aboga, en cambio, por una ética de fuerzas y afectos (Braidotti, 2006: 30).

3.- *El abandono del presente.* En conexión con el abandono epocal del Ser, Schürmann (1995) también distingue en la *Gelassenheit* el abandono de la entrada en presencia del ente que, como sabemos, es posible gracias al Ser.

Es el "dejar que deja entrar en presencia", por lo que la remisión es a la diferencia ontológica, donde el ente es la marca de la diferencia entre él mismo y el Ser, pero que aún no nos dice nada sobre lo que propiamente deja entrar en presencia o la forma en que el presente se despliega.

Heidegger, posee una propia manera de ver la diferencia ontológica, esta se revelará en la "puesta" del Ser como *pasaje* hacia el ente; *apertura o verdad* (Schürmann, 1995).

Por tanto, ni el ser ni el ente son "ellos" mismos en tanto tales, como los concebía la metafísica -ente como presencia óptica, y ser como fundamento abstracto, impensado o "puro vapor" al modo nihilista- (Schürmann, 1995: 64), sino que en el pensamiento tardío de Heidegger la diferencia ontológica va a presuponer el abandono tanto del Ser como del ente, el primero se hermana a su carácter abismático (*Abgrund*), y el ente será pensado en *tanto pasaje hacia lo que da la presencia*, que es el Ser mismo como apertura: "la diferencia ontológica dice así la duplicidad o ambigüedad del ser que se deja pensar en el ente como entidad (...)" (Schürmann, 1995:64) y el ser mismo pasa a ser esa duplicidad o *diferencia* (Bulo, 2012); el ser es el que deja ser a los entes *al extinguirse como condición fundamental de posibilidad trascendental*.

Cordua (1999), señala muy ilustrativamente<sup>10</sup>, ligando el olvido de la diferencia ontológica con el despliegue de la metafísica como técnica moderna:

El filósofo alemán sostiene que la historia no nos ofrece ninguna ayuda cuando se trata de pensar la diferencia entre el ser y los entes (...) aunque los fundadores de la tradición contaban con esta diferencia entre el ser y los entes de diversas clases (...), aquellos fundadores no reflexionaban expresamente (...) sobre el distingo que hacían: ni sobre lo que separaba al ser de los entes ni sobre la manera en que el pensar filosófico operaba con el distingo (...).

La época de la metafísica se caracteriza en el sentido amplio que le da Heidegger (...) porque los hombres se representan el ser a partir de los entes mundanos, de manera que la condición de posibilidad de entes en general se degrada en objeto de la conciencia del ente humano y en lo que, así representado, queda disponible para la manipulación práctica de acuerdo con planes humanos (p. 71-73).

El abandono deja de ser una determinación de la existencia y pasa a ser un rasgo fundamental del ser caracterizado por una *manifestación negativa*: el ser es *no-ente* y sólo es la presencia de lo que está presente, ámbito que nos liga de inmediato con la negatividad o el problema de la Nada (Cavallé, 2008).

---

<sup>10</sup> Debemos tener presente también que para Carla Cordua el Ser de Heidegger es "algo sin asidero, sin localización ni presencia, el abismo sin fondo de toda potencia o pretensión de voluntad" (Cordua, 1999: 10-11)



Este tema es central en este trabajo pues según mi criterio, experimentar la Nada es condición indispensable para una ética que enfatice la *afectividad, el cuerpo* y también -no como un momento distinto sino que como parte de una co-emergencia-, la cognición y la mente (Braidotti, 2006)-, pues contribuye a asentar la idea de un sujeto no unitario y enfocarnos en una conexión con lo que es, como experiencia no-dual.

Profundizaremos este tema en apartados posteriores.

En Heidegger, como es sabido, dicha temática ha sido profusamente tratada con ciertas particularidades desde la obra posterior a *Ser y Tiempo*.

Por ejemplo, en *Caminos de Bosque* y en *¿Qué es Metafísica?* encontramos las siguientes afirmaciones, que invocan una identificación entre la nada y el ser, reflejada principalmente en el Diálogo con el japonés en su obra *De Camino al Habla* y en su obra póstuma *Contribuciones a la Filosofía del Acontecimiento*, donde la Nada será llevado al ámbito *productivo* en el marco de la concepción heideggeriana del nihilismo:

(...) "La verdad adviene a partir de la nada", ¿Qué es del ser? Del ser no hay allí nada"; "El hombre es el sostenedor del lugar de la nada" (...). Jamás inventario alguno de los entes en su conjunto encontrará al ser. Pero lo que es radicalmente diferente de los entes deja ser a los entes (...). (en Schürmann, 1995: 65).

"La Nada es el no del ente, y de este modo el ser experimentado desde el ente" (en Bulo, 2012: 25). La nada nunca es nada, de la misma manera que tampoco es algo en el sentido de un objeto; es el propio ser, a cuya verdad será devuelto el hombre una vez que se haya superado como sujeto, esto es, una vez que deje de representar lo ente como objeto (Heidegger, 2012: 90).

4.- *La presencia abandonada*: "Expresión" del abandono que corresponde al nuevo inicio histórico del pensar marcado por el despliegue originario del Ser como *Ereignis*<sup>11</sup>, *acontecimiento* de pertenencia de Dasein y Ser (Bulo, 2012: 31).

El desasimiento, aquí, ya no está pensado desde lo que da presencia ni desde el presente del ente, ni siquiera del presente histórico u óntico, puesto que en el marco del

---

<sup>11</sup> Suscribo esta traducción de *Ereignis*, en tanto es la que aparece en la traducción efectuada por Breno Onetto de los "Baitrage", que a su vez es la utilizada por Valentina Bulo en su texto *El Temblor del Ser*, obra capital en esta tesis.

*Ereignis* la presencia misma es dejada, abandonada y deshecha en tanto se trata de pensar un acontecimiento en tanto tal, "quien da la presencia, no es una fuente de emanación superior, sino el acontecimiento de la presencia misma" (Schürmann, 1995: 67).

Se trata, de acercarnos a un ámbito post-metafísico no-dual del pensamiento y en correspondencia, la interrogante sobre el abandono se aparta de la diferencia ontológica para adentrarse en el ámbito del *puro dar* para lo cual es necesario retroceder un *paso atrás* en la historia del ser como develamiento de la diferencia, como presencia y como horizonte de la apertura, hasta el abandono más allá de cualquier consideración metafísica, para insertarnos de lleno en el *Ereignis*; "el ser ya no es pensado a partir del ente, de la diferencia o de su historia epocal. La presencia manifiesta un acontecimiento o una apropiación (...) este acontecimiento o esta apropiación dejan la presencia, la deja tener lugar (...). (Schürmann, 1995).

Este último punto es clave para determinar el aspecto ético que quiero resaltar, donde el yo deberá ser re-situado en un lugar de provisionalidad abandonando su categoría de *subjectum*; su vulnerabilidad y desasimiento devienen, ocurren y podrán experienciarse como posibilidades transformacionales en el marco de la concreción de la posibilidad de apertura y conexión con la presencia misma, de todo lo que es, dejada-ser; en otras palabras, esto es abrirse a la alteridad y a una condición intrínseca negativa, que es nuestra individualidad pero en clave de *vulnerabilidad*.

Se deberá sondear, si este momento del desasimiento, soporta experiencias afectivas corporizadas, fundamentales para una ética no-racional, preteórica que se interroga el saber cómo, más que un saber qué, en relación a la interpelación ética.

Sólo así, la presencia podrá rehabilitarse como puro dejar sin estar asociada a las categorías metafísicas de Ser y/o ente y de la posible interrelación entre ambos; más bien

se trata de un énfasis en un espacio común cuya aparición o interpelación ética no depende de nuestra racionalidad, sino más bien de la percepción, del cuerpo y de los afectos; ¿de qué otra forma sería posible avanzar hacia un puro dejar-ser la presencia si no es deshaciéndonos de nuestras concepciones sobre nosotros mismo y sobre el resto?.

Veremos si este último aspecto, concuerda o armoniza con el polo de sentido utilizado por Heidegger en la *Gelassenheit*, en pos del sondeo de las bases filosóficas para una experiencia ético-compasiva.

La respuesta, creo, está en sondear las posibilidades concretas de sustento de una vivencia de una *experiencia fundamental* afectiva y pre-teórica, pero que a la vez es fundamento último de sentido (Bulo, 2012; Redondo, 2005), pero que no desdeñe las contingencias, ni universalice la afectividad en el rol ontológico de enlace pensamiento-ser.

El "paradójico momento trascendental de la facticidad" (Bulo, 2012: 44), lo que nos acerca indefectiblemente a indagar, al menos someramente, en las relaciones que el pensamiento de la *Gelassenheit* traza con los templos de ánimo anímicos, con la afectividad y con el cuerpo.

El acontecimiento apropiador "deja suelta" la presencia misma; por ello, en tanto el nuevo inicio del pensar ha resituado el pensamiento representacional y nos ha insertado en el pensar meditativo (Bulo, 2102), cualquier pregunta sobre el *dejar de la presencia* está inserta fuera de relaciones causales metafísicas, y lo está en vivencias fundamentales en las que resuena el *estremecimiento del Ser*, un tono -auditivo o colorido, resulta igual-, pero una tonalidad al fin y al cabo, que nos inserta en un espacio Entre, que configura pensamiento y relación con los entes y el resto de los seres sensibles.

Esta es la manera, el camino en la era de la técnica moderna. Heidegger, a su manera, avanza en este sentido proveyéndonos de una "base" para pensar nuevas

formulaciones que no desdeñen los estados afectivos en el mismo seno de su nuevo inicio histórico -acontecimiento apropiador entre Ser y Dasein-, post-metafísico, y que nos permitan vivenciar una *transposición* hacia otros modos de entender la ética e incluso la vida; *transposición a nivel filosófico*, entendida como un cambio en la forma de entender el sentido común, desplazado y dislocado hacia localizaciones singulares que com-parten un fondo común sensible; en esto el temple fundamental de Heidegger nos *transpone* en la relación misma con los entes y el ser, no de modo causal sino apelando a la fuerza misma de la transposición presente en el temple anímico fundamental, que es *experiencia fundamental no-dual en el* sentido de origen, acceso al fundamento, paradójico momento que revela lo trascendental de la facticidad que sólo puede ser *insertado* en el *Abgrund* o fondo abismático, pero que nos da a sentir, siempre que esperemos y seamos pacientes, un fundamento último no desde el punto de vista representacional, sino que sensible (Bulo, 2012: 44).

La experiencia es, en el segundo inicio, el momento en que el *Dasein* como *Dasein* se inserta en la historia del Ser; es conceptuada desde la serenidad, como la experiencia de pertenecer a algo anterior a nosotros mismos. Experiencia que se da no en el "captar" eso anterior a nosotros sino en el confiarse, en el entregarse, dejarse imperar por eso (p. 42).

Debemos ser capaces de *habitar* en el abandono de la pura presencia dejada, asentarnos en la creatividad conceptual, para lo que cual será necesario *transponernos* dejando de lado los razonamientos lineales causa-efecto y pasar desde la historia de la filosofía y sus conceptos a la *práctica* ética; tomo en esto la polisemia de "transposición" efectuada por Braidotti (2006), quien en el mismo intento de desarrollar una ética basada en la *subjetividad no unitaria* (nómada), desarrolla esta idea y su fuerza creativa

Este movimiento creativo adquiere la forma de un salto cualitativo que no confía en el determinismo mecánico (...) ni tampoco se apoya en la tranquilizadora linealidad de una teleología evolucionista decretada desde una instancia divina (...). Más bien podríamos decir que este salto cualitativo y creativo adquiere la forma de un cambio de cultura: una transformación, no sólo de nuestros esquemas de pensamiento, sino además de nuestra manera de habitar el mundo. Un cambio tan radical, arraigado en una estructura inmanente del sujeto, exige una comprensión lúcida de la topología y la etnología de las interconexiones que nos vinculan con

nuestro medio social y orgánico. En otras palabras, es una ecofilosofía de la pertenencia y de las transformaciones. (p. 24-25).

Y lo que así podría nos transponernos en el pensar meditativo, es la consideración de los *afectos y la vida anímica* "Si miramos esta trasposición o dislocación desde el ángulo del Dasein, éste será el momento de inserción en la dislocada articulación", y lo que "nos traspone cada vez en esta y aquella relación fundamental con el ente como tal "(Bulo, 2012:42), orientación que alcanza su punto cúlmine en la consideración del desasimiento propia del pensar meditativo donde el ánimo imperante es el de la *reserva*, dando cuenta de una experiencia fundamental que aúna pensamiento y emoción (Heidegger, 2002; Bulo, 2012).

Este tipo de trasposición es central en nuestro planteamiento ético, nos permite enfocar la experiencia ética ya no desde el enfrentamiento sujeto-objeto iniciado por Descartes y llevado hasta sus últimas consecuencias por Leibniz (Caputo, 1995), sino también porque "deja atrás" un legado de autosuficiencia de la subjetividad, orientándonos a un lugar de habitación originaria en el cual, si se medita, la verdad puede acontecer en el seno de una forma templada, concreta y sensible.

Suscribimos, junto a Heidegger, el hecho de que el nuevo inicio histórico y las posibilidades de habitación genuina van de la mano con la "re-situación" de la voluntad humana, aspecto clave del pensar meditante y que está en armonía y *correspondencia teórica* con la rehabilitación de las contingencias, en tanto el pensar meditativo intenta formular un alejamiento de la dualidad pensamiento-praxis.

## ***II.II.- Serenidad como no-querer.***

En el Diálogo en torno a la Serenidad -que versa sobre la esencia del pensamiento-, uno de los dialogantes indica: "Por eso le respondo así:....Lo que quiero (propriadamente) es el no-querer" (en Cordua, 1999:22), desprendimiento de la voluntad humana que constituye el sino de lo que resta del diálogo.

El pensar meditativo, intenta purgarse de antropocentrismo y se erige ante el pensamiento calculador como intento de preservar la *esencia reflexiva* del hombre frente al despliegue técnico, y aunque parezca una paradoja, este nuevo arraigo implica un fuerte y serio cuestionamiento de la voluntad humana, la que debe transitar hacia su negación o "*suspensión del ejercicio de la voluntad que los hombres pertenecientes a la era de la voluntad de poder y tecnología tienen que aprender antes de liberarse para pensar el ser y las cosas que son*" (Cordua, 1999: 11).

En el diálogo, se ubica al pensar representacional (*vorstellen*) -que pone delante del sujeto al objeto re-presentado-, como una forma de querer o ejercicio de voluntad que reafirma la subjetividad y anula la libertad que rodea la comparecencia de los objetos y no los deja descansar en sí mismos. (Heidegger, 2002).

En el seno del pensar meditativo, se abre la región originaria en la que la voluntad no tiene cabida (Martín, 2003), así, la meditación cultivada incide directamente en la deposición del querer, distinguiendo la ausencia absoluta de voluntad y la voluntad de abdicar de la voluntad (no-voluntad y voluntad de no-voluntad), y el pensar meditativo busca llegar al primer nivel pasando por el segundo estadio.

El tránsito buscado en el Diálogo sobre la Serenidad no es fácil y es lo propriadamente desafiante del camino de la serenidad en el que se "cambia" voluntad por serenidad; Heidegger precisa nuestro rol: lo que cabe entonces a los hombres es ayudar a que se

permanezca “*despierto para la Serenidad*” (Heidegger, 2002:39), lo que ocurre en la medida que logremos el mentado des-acostumbramiento.

Me interesa destacar que el desasimiento no es algo que se consigue por iniciativa del hombre sino que es algo donado desde “*otra parte*” (Heidegger, 2002), tanto es así que la relación con el pensar es invertida en relación al pensar representacional, acá la serenidad no está inserta en el marco del pensamiento, sino que “tal vez la esencia del pensar que aún buscamos está inserta en la serenidad” (Heidegger, 2002: 41), cuya tarea esencial entonces, para conectar con su esencia, viene dada por el desembarazarse de la voluntad y su tendencia a planificar, adoptar decisiones y medidas, debiendo simplemente aprehender a *esperar*.

El pensar meditativo cultiva la apertura a otro tipo de obrar que no *depende* de la voluntad del hombre, lo que no significa que no existe obrar en absoluto, más bien se trata de una entrega o una suspensión de la voluntad. Como vimos, es esta propia suspensión la que puede acarrear una suspensión de la faz epistemológica del principio de razón suficiente, que impera en las llamadas al sentido común.

La apertura, mantenerse *despiertos, atentos y cultivando la atención* son actitudes y disposiciones que dan la pauta que supera esta aparente contradicción y que nos permiten entender que no estamos en presencia de una pasividad o una indiferencia inerme, más bien nos mezclamos con lo que aparece pero sin fundirnos, lo que se traduce en que el entorno pasa a ser fuente de interpelación contingente, lo que, en otros términos, es nuestra idea de un requerimiento ético y de una respuesta ética, el hecho de ser afectados y responder espontánea siendo transparentes, dejando fuera la idea de bien, de imperativo o

de cumplimiento del deber, acentuando la percepción, la intervención del cuerpo y de la afectividad (Braidotti, 2006).

Ejemplifica esto, la distinción que Caputo (1995), realiza distinguiendo dos momentos de la *Gelassenheit*, uno negativo y otro positivo, donde el primero refiere a la necesidad de que hombre sea "liberado" de la *dependencia* hacia los entes y del pensar "horizántico-trascendental" -en alusión a Kant en el Diálogo sobre la serenidad (Heidegger, 2002)-, se trata de cierta actitud de *reserva*, de distanciamiento o ascesis<sup>12</sup>, la que debe presuponer una disciplina a través de la cual se pueda concretar dicho *distanciamiento*.

Hay que recalcar, que para Heidegger, según Caputo (1995), aquel ámbito de disciplina está ligado con el mantenimiento de su *filosofía como algo estricto*, por lo que podemos entender que esta disciplina es anclada al ámbito de un pensar fundamental, de una experiencia ontológica radical (Bulo, 2012), y es el pensar el que, así, debe ser "purificado" en orden a la respuesta adecuada a la interpelación del Ser.

Heidegger en *¿Qué es Metafísica?* se refiere a la *Abgeschiedenheit* (Caputo, 1995: 130) "necesidad de una separación respecto de los entes para atender al favor mismo del ser", traducida en un *pensar "estricto y disciplinado"*, que resiste tenazmente la tendencia a racionalizar al ser (Caputo, 1995:130), por lo que, en principio podemos suscribir que este el aspecto en el que se juega la interdicción de la voluntad humana en el pensar esencial, es decir, *la correspondencia a la interpelación del Ser por la vía del pensar*.

---

<sup>12</sup> No utilizo esta palabra en el sentido moral-cristiano, sino que como una praxis de auto-cuidado que tiende a fomentar la conexión con el entorno, por lo que podemos ligarla a la idea de experiencia de Heidegger, y a la idea de *realización, que ya se expondrá*.



Curiosamente, esto se ve ratificado por el momento positivo de la Gelassenheit que implica estar abiertos al Ser, "perfección de la Gelassenheit" (Caputo, 1995:131), donde no hay esfuerzo de interdicción o querer-no-querer de ningún tipo, simpleza de estar abiertos y dejar-ser al Ser, momento que se hermana con la simpleza de estar presentes, abiertos y receptivos a *lo que adviene*.

Fácilmente entrelazable es esto con la frase que ya mentamos en el escrito la Proposición del Fundamento: "La rosa es sin *por qué*; florece *porque* florece; No cuida de sí ni pregunta si es observada", la actividad de florecer de la rosa está fundada en la simpleza del propio florecer, "puro aflorar hacia fuera de sí" (Caputo, 1995: 133).

El pensar meditativo, traza una cercanía con los porqués, *supliendo el fundamento racional* propio de la metafísica dualista que representa el principio de negación de la comparecencia de lo Otro, y que nos aleja del mundo cotidiano encarnado y nos acerca a una abstracción que sin ningún temor puedo denominar *violencia metafísica*, en línea con Vattimo.

Se rehabilita el espacio y el respeto que debemos tener por aquel, en el sentido de la presencia de una *fente de aparición de las diferencias y de lo común*, en un trazado colorido no diferenciado, pre-teórico, similar a un destello, "destello del temblor del ser", como se traduce en Bulo (2012) la alusión al temple anímico fundamental en la obra póstuma de Heidegger.

Al hacer jugar el pensar meditativo con nuestra idea de un espacio templado, nos movemos a un ámbito que presupone *cercanía, roce y toque entre quien observa y lo observado*, identificación y comunicación empática desde el cuerpo y la Nada, lo que nos va acercando,

lentamente, a habitar la trasposición en orden a rozar otro tipo de pensamiento, esencialmente no-dualista, que no se ha producido fuera del ámbito teológico en la filosofía occidental.

Heidegger, en su meditación sobre el principio de razón suficiente nos dice "Lo no dicho en el verso -respecto de la rosa-, y todo lo que depende de esto es que el hombre, en el más recóndito fundamento de su ser (*zweissen*) nunca es verdaderamente tal hasta que es a su modo como la rosa -sin porqué (en Caputo, 1995: 133), lo que implica suspender una investigación de tipo racional sobre la vida, para pasar al ámbito experiencial re-velatorio.

El aspecto positivo, estar abiertos al Ser como esencia de la *Gelassenheit* "(...) no se trata en modo alguno de un inerte dejar ir las cosas a la deriva, pues se oculta en la Serenidad un obrar más alto que en todas las gestas del mundo y en las maquinaciones de los hombres (...)" (Caputo, 1995: 39), por lo que se trata de un obrar más alto, ante el cual el hombre sólo *corresponde* y que implicará re-situar a su vez la relación con los entes en plena época de nihilismo " (...) época en la que el Ser se ha convertido en puro vapor, en una abstracción vacía" (en Caputo, 1995: 135).

Esta correspondencia implicará, en el marco de la meditación sobre la técnica, decir sí a la utilización de aparatos técnicos -entendido como modo ordinario de relación, representándolos para nuestra utilidad-, pero a la vez mantenernos libres de ellos como algo completamente ajeno a nosotros mismos; alternancia que exige, a mi juicio, un trabajo existencial o disciplina para que pueda ser realizado, nueva actitud que nos orienta a mantenernos *alerta* al entorno de los entes -y su sentido oculto-, y esta alerta, en mi concepto, implica un intento de auto-realizarse.

Es en la valoración de actitudes como la *espera, la atención y el estar "despierto"*, donde *se juega el desasimiento* del individuo -y en último término del yo-, en pos de la búsqueda de una más amplia "explicación", de la conexión con el sentido que impera en todo, *experiencia no-dual* (Cavallé, 2008), que Heidegger en su meditación sobre el fundamento acercará al juego del mundo, que es sin por qué (Heidegger, 2003): se juega sólo porque se juega.

Yo prefiero denominarlo "*realización*"<sup>13</sup>, término que nos ayuda a dejar atrás la confusión relativa a la inactividad en el marco de un pensar que elogia como sus componentes la contemplación, meditación, espera o renuncia: experiencia de des-acostumbramiento de la voluntad y/o del pensamiento sin que estos desaparezcan, sino que más bien se les resitúa apartándolos del primado en la toma de decisiones, así nos mantenemos -por mucho que parezca lo contrario-, en el ámbito de un *entre*, entre una fenomenología del mundo de la vida *Lebenswelt*, y el pensar del Ser *Seinsdenken*, *entre* que para ser configurado, entendido y vivenciado necesitará sacar a la luz su aspecto ligado a la negatividad, pues dicha marca es esencial en todo desasimiento que se produzca en el seno del mundo de la vida y que pretenda situarse en un espacio de medialidad entre concepciones metafísica u ontológicamente opuestas.

*La pregunta por la transposición tiene visos paradójicos, ¿Cómo mantenernos en este entre, rodeados de la Nada y entendiendo que la positividad fenoménica del mundo de la vida* (Bios/Zoé, tomando la terminología de la "ética nómada" de Braidotti (2006)-, es una más de las formas de experimentar la nada?.

---

<sup>13</sup> Hablo de realización en tanto dicho término conjuga, a mi modo de ver, un punto intermedio entre el ejercicio de la voluntad -o pensar representacional-, y la apertura a algo nuevo, extraño o distinto y que también *opera* en nosotros. Así, alguien que se realiza se dispone a un objetivo pero siempre morigerado por lo extraño que le rodea e interpela, y debe aprender a vivir en ese entre habitando una vía media, aspecto que es esencial en el diseño ético que estoy intentando dibujar

La respuesta a esa interpelación, quizás constituya el único sentido de este trabajo, en tanto me abocaré a sentar algunas bases para una experiencia ética del desasimiento, del abandono, en el cual la Nada juega un rol central para el avance hacia una experiencia no unitaria de un sujeto -auto-abandono-, mostrando cómo la idea de sujeto, de un yo debe transformarse en *provisional*-, y ser capaz de soportar la aparente "paradoja" de poder insertarnos y permitirnos vivenciar una conexión afectiva con otros seres sensibles.

Es por ello que una ontología negativa (Villarroel, 2006) cumple el rol de proporcionarnos un *primer paso* teórico que nos inserte en este entre, que, en íntima conexión con el mundo de la vida, que en Heidegger será vinculado estrechamente a los estados anímicos, debiendo precisar que dicha inserción opera por la *trasposición* efectuada por los afectos situados en el centro de una *experiencia fundamental del pensar*.

Sin embargo, la experiencia afectiva de Heidegger, como veremos, es renuente a la inserción en la inmanencia de las contingencias y en la corporeidad como acceso privilegiado a la visión del otro, por lo que también será necesario efectuar ciertas operaciones de transposición en ese contexto.

Es así, como en el pensamiento tardío de Heidegger, con énfasis en sus Contribuciones a la Filosofía del Acontecimiento, el filósofo piensa la transposición desde un temple anímico fundamental (*Grundstimmung*) que atempera el despliegue del ser en cada *época de su donación* -fundamento-, pero desplazado hacia el ámbito experiencial no subjetivo, sino como "fondo, momento vinculativo del pensar (...) y como la fuerza propia de la experiencia que es capaz de trasponer, de remover un espacio de tiempo (...) a partir del temple fundamental (...) despliegue ontológico de los vínculos fundamentales entre los relatos (...)" (Bulo, 2012: 96).

En términos simples, *experiencia fundamental*, modo pre-reflexivo que muestra el origen y fundamento último del sentido sobre el que los conceptos, en un momento posterior, intervendrán (Bulo, 2012)

Este carácter trasponedor no debe ser entendido como un mero "ponerse en situación", como un "ubicarse" del hombre en determinado ámbito de comprensión, por ejemplo. Sí, es esto también, pero lo es porque el trasponer del asombro es el que funda la "situación", entendida como espacio de tiempo desde donde se "relacionan" el ser, el hombre, los entes -y los dioses-. Lo trasponedor es la apertura misma de este espacio de tiempo (p. 20).

Ya nos hemos referido al temple como el que "pone", o traza el modo del despliegue del ser. No de un modo causal, sino como el trazado mismo de la figura del ser (...) lo que Heidegger llama tras-posición, dislocación del espacio-tiempo, corresponde a un cambio del modo de desplegarse el ser (...) poseen la fuerza de portar una nueva relación con el ser (p.41).

Dichos espacios construidos, desembocarán en la última etapa de su pensamiento en *Gelassenheit*, temples o actitudes concretas de Serenidad, Apertura al Misterio, Desasimiento en tanto *momentos unitarios o experiencia no-dual* del ser como *Ereignis*.

El pensar meditativo, al no estar bifurcado conceptualmente, retrotrae al hombre a sus más propias posibilidades existenciales (Caputo, 1995: 144), si es que seguimos la línea de una *Fenomenología Experiencial*, como la catalogaba Jorge Acevedo.

Retengamos, resumiendo, que la serenidad como no-querer, implica que el hombre sólo puede esperar el advenimiento de la propia serenidad (Bulo, 2012; Caputo, 1995; Heidegger, 2002), en tanto la espera carece de expectativas maquinadas, es sin objeto, abierta.

La temática de la Nada, sus relaciones con voluntad y los afectos, constituyen una interesante forma de indagar la experiencia ética, que pregunta por la relación con todo lo que nos rodea; el propio Heidegger, pregunta, con evidente sesgo etnocentrista:

¿ (...) en qué consiste esta redención de la aversión al pasar?, ¿Consiste quizás en una liberación de la voluntad en general?. Es decir, ¿En el sentido de Schopenhauer y del Budismo?. En la medida en que, según la enseñanza de la metafísica moderna, el Ser del ente es voluntad, la liberación de la voluntad equivaldría a una liberación del Ser, y por ello, a una caída en el vacío de la Nada (*In das leere Nichts*). (Saviani, 2004: 20).

Pasajes, que sirven para ilustrar la forma en que un pensamiento cuya esencia es *serena* y abierta, crea sentido desde la apertura al misterio y desde lo que no se ve.

Es esencial, en tal paso, retirar o al menos *suspender valoraciones*.

En cada caso son la sospecha y la desconfianza frente a la filosofía tan grandes como diversas. Toda actitud que, siendo "total", demande la determinación y regulación de cualquier tipo de actuar y pensar, tiene inevitablemente que contabilizar entre lo hostil e incluso lo despreciable todo lo que, por encima de aquello, pudiese presentarse aún como necesidad (...).

Cuando "no se siente nada" de modo voluntarista, y se sabe que no se tiene nada, conectándonos con el puro *anhelo y necesidad*, nos insertamos en la órbita del místico<sup>14</sup> (Cordua, 1999), el que experimenta el pensar como un desasimiento y un abandono pero ligados *desde la experiencia* a un despertar auténtico que le permite interrogarse sobre el sentido que impera en todo lo que es.

Conviene advertir, que no debemos confundir esta perspectiva meditativa del desasimiento con la inactividad o pasividad, en tanto por su carácter de experiencia no-dual está más allá, trasciende la distinción actividad-pasividad, condición "básica" para quedar fuera del dominio de la voluntad (Bulo, 2012: 35; Heidegger, 2002), y para indagar en el otorgamiento de valor de las contingencias como pauta de actuar ético.

Las citas de Heidegger, circulan en una ambigüedad a este respecto; demostrando cierta desconfianza a pensar el Vacío.

Se indagará esta implicancia en secciones posteriores.

---

<sup>14</sup> Cordua, en su ensayo utiliza la palabra "místico", referida principalmente a la teología negativa, haciendo paralelismos con Meister Eckart, Jakob Böhme y la *Gelassenheit* de Heidegger. Nosotros recurriremos a la mística o a lo místico abandonando cualquier intento de pensar un ser trascendente, por ello nos asentaremos en el Budismo, soteriología que no recurre a ninguna divinidad para fundar su ética.

### **II.III.- Serenidad para la contrada. "Pensamiento" no-dual<sup>15</sup>.**

Si se trata de lo abierto, "lugar del desasimiento" (Bulo, 2012: 34), tocamos la noción clave para la resignificación de la dualidad sujeto-objeto.

Heidegger (2002), denomina a este espacio "contrada" (*Gegnet*) (Martín, 2003:516) para remarcar su indisponibilidad

La región del encuentro es aquella que lo "reúne todo", en el demorar, en el reposo en sí mismo, lo uno con lo otro y todo con cada uno, como si no pasara nada (...) Región del encuentro es el cobijar desde atrás (...) para el amplio reposo en la morada (Bulo, 2012:34).

La región del encuentro se reserva a toda mirada, es "lo otro" del horizonte visible donde efectuamos representaciones; es lo que posibilita nuestra mirada en dicho horizonte (Martín, 2003:516); es lo abierto que nos rodea y "por cuya *magia* todo cuanto le pertenece regresa a aquello en donde descansa" (Heidegger, 2002: 45); perfectamente independiente de la mirada humana y concede alojamiento a las cosas permitiéndoles reposar, demorarse y descansar (Heidegger, 2002).

La contrada, abre la puerta a una topología del "lugar", que cobija y acoge: en el Diálogo sobre la Serenidad se menciona como "parte" de ella a la "comarca" (*Gegend*) (Martín, 2003: 517), aquello que "primeramente concede todo alojamiento" viniendo hacia nosotros a-la-contra (*Gegnende*), o "lo que viene a nuestro encuentro" (*entgegenkommt*)

---

<sup>15</sup> Sobre esta temática, que se mantendrá en toda la tesis, me he basado principalmente en el libro La sabiduría de la no-dualidad de Mónica Cavallé, en el cual la autora realiza una completa reflexión comparada entre la sabiduría vedanta advaita, cuyo máximo representante es el sabio místico hindú Nisagardatta, tendiente a la realización de la realidad supra-objetiva de no-dualidad, y el pensamiento de Martin Heidegger. De esta misma obra también he tomado diversos puntos para iluminar la convergencia que efectuaré entre el pensamiento del Heidegger tardío y el Budismo, una de ellas es el tema de la Nada.

(Heidegger, 2002:46), lugar que otorga al hombre una región para habitar, pacífica y bucólica junto a los entes. (Mujica, 2016: 208).

Se trata de un en-frente en tanto es “aquello que se retira dejando la amplitud donde está puesto el sujeto” (Martín, 2003:517), reposo al que regresan todas las cosas, reuniéndose y demorándose, donde moran sin relación de subordinación humanos y entes, pues comparten la misma *paz* que pertenece a la comarca.

Así, la comarca es ella misma, a la vez, amplitud (Weite) y morada (Weile). Demora a la amplitud del reposar. Se amplía en la Morada de lo que libremente ha tornado-a-sí. En vista del destacado empleo que hacemos de esta palabra podemos, por tanto, decir (...) contrada, en lugar del nombre corriente (...) comarca (Heidegger, 2002: 47-48).

La comarca y su faz misteriosa, no representable por el pensamiento horizontal-trascendental, es el "Lugar" gracias al cual las cosas son puestas en relación unas con otras, y donde la espera, la paciencia, lo Abierto, y la Libre Amplitud quedan aunados y reunidos de una forma "no trascendental".

No se puede definir ni nombrar, sólo cabe "escuchar y responder" (Mujica, 208). Incluso, este apacible "espacio" alberga una particular concepción de la palabra y de la escucha, que incluso puede ser identificado como la fuente del lenguaje en el marco de la *Gelassenheit*. (p. 208)

Ella es la Comarca de la palabra, la única que responde es ella misma. A nosotros no nos queda más que atender a la respuesta apropiada a la palabra; basta esperar y responder, nuestro decir no es sino una repetición de la respuesta comprendida.

Nos volvemos a encontrar en la comarca del lenguaje. El lugar desde y en donde el lenguaje se dice al hombre, el lugar que es la esencia misma del hombre. Del hombre que es ese lugar, esa apertura, cuando responde-correspondiendo, escuchando el son del silencio. Silencio, podríamos decir, desde el que se abre al lenguaje, se abre a la apertura oyente del hombre, se copropian relacionándose, coperteneciéndose (Mujica, 2015: 208).

La contrada da su cara a nosotros -en dicha faz se sitúa el desasimiento-, y la relación entre esta región y nosotros es denominada por Heidegger *transcontrar* (*Vergegnis*) (Bulo, 2012: 35), relación desde la que recibimos nuestra esencia humana, el pensar.



Ahora, si la relación auténtica entre contrada y hombre ocurre en el transcontrar – que es de la Serenidad-, la relación originaria entre contrada y cosa es denominada por Heidegger "*encosar*" (*Bedingnis*), (Heidegger, 2002), dar la condición de cosa a las cosas *por virtud de la contrada*.

Así, la contrada deja-morar y hace reposar la cosa en tanto cosa en la amplitud, de lo que se deriva que la relación auténtica entre hombre y cosa se basa en dejar reposar y dejar-ser a las cosas sobre la base de su *pertenencia a lo abierto* (Schürmann, 1995) , "preservación del encosar" (*Wahrung der Bedingnis*) (Martín, 2013).

Los entes, así, están imbricados y conectados ellos mismos –sin intervención humana- al estar amparados por lo abierto y sostenidos por la contrada; co-pertenecen y descansan en ella (*Sichgehören*) (Martín, 2003); pues contrada -como veíamos-, es "morada como la amplitud del mutuo pertenecerse" (Martín, 2003:517).

Al igual que la relación de lo abierto con las cosas, el respecto de la contrada que da a nosotros nos dejará, desde el brote de nuestra esencia, descansar (Bulo, 2012:35).

El pensar meditativo, así, aparece imbricado con la *quietud*, con lo que nos "suelta" y nos deja a la espera del advenimiento del Abandono y Desasimiento, y es en esta imbricación donde se juega el aspecto ético, pues la consideración se traslada a la relevancia de nuestras *actitudes y disposiciones afectivas en el seno de la negatividad*, en tanto formas de responder a la interpelación de un espacio misterioso y no-categorizable.

Y si en el pensar meditativo -en los términos planteados por Heidegger-, subyace una alternativa al pensar calculante, debemos *explorar la forma en que se da la conexión entre*

*experiencia no-dual* y *pensar meditativo*, o derechamente, indagar en la forma en que podemos insertarnos en el fluir de un polo de sentido que aúne experiencia y pensar.

Antes, debemos rescatar la idea de que dicho polo de sentido implica ante todo considerar a la *Gelassenheit* como pensar esencial, lo que implica que, al menos es un pensamiento que intenta una conexión con lo que es, con el devenir sin intervenirlo ni categorizarlo; o dicho de otra forma debemos sacar a la luz la forma en que la *Gelassenheit* podría advenirnos –como lo pregona Heidegger–, sin nosotros intervenir volitiva ni egocéntricamente.

Se verá más adelante que estas diferenciaciones, por mucho que ahora parezcan meramente teóricas, se encuentran en el seno del debate sobre la presencia o ausencia de un elemento ético en el Heidegger tardío.

El pensar meditativo es entendido por Heidegger como *pensar esencial*, "no definido por, ni subordinado a sus resultados, pues no es tanto un hacer, un ejecutar como un "dejar ser" o "consumar", expresar algo en la plenitud de su esencia" (Cavallé, 2008:301).

Para Heidegger, lo consumable, a diferencia de lo ejecutable, es lo que ya está siendo, y esto es el Ser, pensar esencial porque busca la conexión con la consumación, más que razones suficientes.

La receptividad, requiere un esfuerzo o vuelco de la mirada hacia el sentido que impera en cuanto es, acá cobra sentido el paso atrás de Heidegger en el sentido de volver la mirada a lo inhabitual, lo más cercano a nosotros pero que, paradójicamente, constituye lo más dificultoso de la experiencia.

Sin embargo, la meditación heideggeriana de la *Gelassenheit*, en el fondo, intenta trasladar el pensar *hacia la diferencia misma entre Ser y ente*, al misterio mismo de la diferencia -la Nada-, y la forma en que el hombre pertenece y mora en la verdad del Ser como *Ek-sistente* vale decir, como perteneciente al campo abierto trascendente del Ser, que implica, afectivamente, el esfuerzo del hombre por sostenerse en la Nada (Heidegger, 2007).

Para Heidegger, un pensar tal se ocupa principalmente de rescatar del olvido la diferencia ontológica -por obra de la nivelación que la filosofía ha efectuado entre Ser y ente, por la vía de un paso atrás (*Schritt zurück*) (Cavallé, 2008: 214), que cumple la "útil" función de reconectarnos con el *movimiento* de diferenciación entre Ser y ente, llevándonos más allá de lo presente y permitiéndonos orientar la mirada hacia lo no-manifiesto yendo más allá de la pura presencia. La Nada, aparece en este contexto fundamental del pensar tardío de Heidegger.

El olvido del Ser es, en esencia, olvido del movimiento de diferenciación- diferencia ontológica" (*ontologische Differenz*) o simplemente "diferencia" (*Differenz*)- entre el Ser y el ente. Es la anulación de toda ocultación o misterio -dados por el retenerse del Ser en el mismo movimiento por el que se muestra en el ente-. Es esta trascendencia del Ser la que se olvida en el olvido de la diferencia ontológica. La metafísica pierde así todo su sentido y razón de ser -su "meta-" o "más allá"- y con ello culmina su propia historia (Cavallé, 2008: 213.)

Así, este pensamiento es esencial porque consume e intenta dejar-ser lo que ya es, que en este caso es lo abierto que se oculta en un movimiento negativo, en palabras de Heidegger:

Es cierto que la metafísica presenta al ente en su Ser, y piensa así el Ser del ente. Pero ella no piensa la diferencia entre ambos. (...) La metafísica no pregunta por la verdad del Ser mismo. Por ello tampoco pregunta nunca por el modo en que la esencia del hombre pertenece a la verdad del Ser. (Heidegger, 2007).

La *Gelassenheit*, satisface su esencia *siendo antes de toda distinción entre sujeto-objeto, hombre-mundo y teoría y praxis* (Cavallé, 2008:302; Heidegger, 2007); así, la *meditación* opera

en el seno mismo de producción de las diferencias y nos conecta con lo *experimentante*, con lo abismático, con lo dificultoso; el propio Heidegger remarca: “lo difícil no consiste en apegarse a una particular argucia y hondura o en formar intrincados conceptos: se oculta en un *paso atrás* por el cual el pensamiento ingresa en el *preguntar experimentante*, es decir, en el que derriba las opiniones habituales de la filosofía” (Heidegger, 2007:202).

El pensar meditativo, "intenta" representar la orientación que pretende aunar diferencias entre ontología y filosofía práctica, tránsito que *siempre dependerán del pensar del ser*:

(...) está más allá de la distinción convencional -metafísica-, entre pensamiento de naturaleza teórico y el pensamiento práctico; es previo a esta distinción y más originario que ella. No es ni representación teórica ni suma de directrices prácticas. De hecho, toda teoría y toda práctica - y, con ello, las distinciones "metafísicas" entre "ontología" y "ética", praxis y contemplación, etc.- no son más que meras "hechuras" de la razón humana" cuando no radican y cobran su sentido último en el "pensar del ser", que es la luz de la que participa todo representar y la Ley que sostiene toda ley (...) se ocupa de la Luz que posibilita toda teoría, de la Ley que posibilita y funda el regir de toda regla (...) (Cavallé, 2008:302).

Es un *pensar* originario porque representa un esfuerzo por pensar el fondo o sustrato que precede a las representaciones, y nos inserta en una necesidad experiencial utilizando la metáfora del camino (*weg*) y su recorrido (Cavallé, 2008:302), rompe la asociación de pensamiento como *adequatio entre enunciado y cosa, cultivado en el seno de la modernidad*, lo que ha entronizado la reflexión y el pensamiento como únicos medios posibles de relación con el entorno, y con nosotros mismos.

El pensar meditante, intenta nutrirse de una realidad que ya existe y no crearla, y por ello sienta las bases para otro tipo de intuición, a saber, que sujeto y objeto, el hombre y el mundo constituyen una *unidad inseparable*, en la que caben *los estados anímicos, pero lo principal es que implica un cuestionamiento radical de la subjetividad, del yo concebido como una entidad inmutable no sujeta a cambios; el desfondamiento del yo como apertura necesaria a la experiencia*.

Que el pensamiento esencial pertenezca esencialmente a lo abierto no-categorizable (al Ser), y que las cosas que nos rodean tengan igual pertenencia originaria es una innegable contribución a la disolución de la dualidad sujeto-objeto y a la puesta entre paréntesis de la reflexión como único modo de acceso al sentido, pues un pensar de la consumación se opone drásticamente al paradigma lógico re-presentador, nos lleva al mundo del acontecimiento en el que no corren las verdades absolutas objetivas, y ello es así en tanto la mostración del ser no se clausura en lo dado, remite a lo *oculto de sí* pues es *mostración de una fuente supra-objetiva que se oculta como tal, que se sustrae y nos deja su misterio, frente al cual Heidegger en Serenidad nos pide abrirnos y mantenernos serenos.*

Este es el marco en que el pensar esencial se juega su paso al plano experiencial o práctico, y donde se vislumbra el ámbito de habitación del hombre en la verdad del Ser, resaltando algunas figuras claves de esta etapa de pensamiento, a saber, el *Ereignis* como nuevo inicio histórico de un pensar, acontecimiento de apropiación hombre-Ser no-dual, La negatividad y la relación con lo ente, los temples anímicos, la vulnerabilidad y el desfondamiento de la subjetividad.

#### ***II.IV.- No-dualidad y ética.***

Para “asir” el marco de tal experiencia no-dual, debemos hacer hincapié en que se trata de una constatación experiencial en la que siempre debe estar presente un aspecto transformacional, lo que quedará desvirtuado si se sondea tal experiencia desde el punto de vista lógico, así, nuestra aproximación deberá ser efectuada desde un "lugar" distinto, más demostrativo que fundador.

El aspecto transformacional es parte integrante, aunque olvidado, de lo que conocemos como filosofía occidental, en efecto, el discurso imperante ha asociado su propia naturaleza al pensar representacional como único reflejo posible de ella misma (concepción restringida de la filosofía), olvidando la presencia de una dimensión operativa orientada a la *metanoia* del sujeto, planteándose preguntas esenciales en las que está involucrada la ética y la actitud responsable, por ejemplo "como conjugar naturaleza y libertad, lo uno y lo múltiple, ser y devenir; etc." (Cavallé, 2008: 365).

No convienen, ni son compatibles con la ética que busco, las certezas o ideas abstractas preestablecidas -por ejemplo, tener una idea del bien o la dignidad-, pues "las certezas de la razón han sido, de hecho, el sustento y la justificación de todo lo que históricamente ha adoptado la forma de imposición totalitaria y de tiranía" (Cavallé, 2008: 365-366).

Una experiencia no-dual implicará conectarnos con una concepción amplia de la filosofía, que en Heidegger está presente, al menos, en su intento de superar el condicionamiento dual llevando la filosofía a la conciencia de sus propios límites en tanto *ratio* o saber racional.

(...) la Philo-sophia se caracteriza por conocer sus límites en tanto que saber racional -por conocer cuál es el ámbito de incumbencia de la razón y por saber que no es en ningún caso el de la realidad en -sí-; se caracteriza por admitir que hay formas superiores de conocimiento a cuya luz (...) el pensamiento es "pensar esencial" (*wesentliche Denken*); y se caracteriza por saber que no hay más conocimiento de lo real que aquel que presupone y conlleva una transformación del pensador (...) (Cavallé, 2008: 367).

Esta concepción de la experiencia, implica "conectarnos" con inquietudes universales, invariantes que *se suscitan* en quien está seriamente interesado y abierto a transformarse.

En palabras del filósofo indo-catalán Raimon Pannikar "hay invariantes humanos (...) pero no hay universales culturales de vigencia absoluta", se trata de abrirnos a vivenciar estos invariantes como estructuras profundas que se articulan de distinta forma en diversas culturas.

En este contexto, ya no nos sirve, menos si lo que queremos dibujar es el perfil filosófico de una experiencia ética, la figura del conocimiento como adecuación, pues en el marco de la no-dualidad se conoce "por identidad" (Cavallé, 2008:356), esto es, *no conocer nada*, sino ser-uno con una experiencia que ya no se podrá clasificar, dejando que la propia experiencia sea la que nos configure como subjetividades y no al revés, "real-ización del *Vacío* que permite a las cosas ser lo que son".

La *experiencia del Vacío*, nos permite entender que *conocer no es desconocer la conexión con lo Otro y con los otros*, por el contrario, es un "común reconocimiento estructural y operativo en tradiciones diversas de ciertos *invariantes últimos de lo humano*<sup>16</sup> (...) los relativos al ápice de la conciencia humana en el que ésta se trascienda a sí misma en una intuición no-dual de la no-dualidad última (...)" (Cavallé, 2008:355).

En este trabajo, intentaré mostrar que dicha intuición no-dual y las posibilidades de su vivencia ética han sido pensadas en marcos culturales ajenos a occidente, especialmente aquellas que informan la "*sabiduría perenne*"<sup>17</sup>.

---

<sup>17</sup> En armonía con lo postulado por Cavallé (2008), "Sabiduría perenne" para estos efectos implica un conocimiento que trasciende condicionamientos individuales histórico-culturales, lo que no equivale a negar el carácter parcial y relativo de las manifestaciones históricas, sino más bien da la bienvenida a todas las sabidurías de tradiciones de pensamiento en los cuales se confía, se experiencia un des-velarse supra-objetivo de las cosas. El énfasis está puesto en el hecho de dejar de lado el monopolio del lado racional de dichas tradiciones para centrarse en sus indicaciones o "instrucciones operacionales orientadas a posibilitar la realización experiencial y la toma de conciencia de la no-dualidad última de lo real" (p. 354). El Budismo -tradición con la que trabajaré-, participa plenamente de esta concepción, indispensable si se quiere avanzar en línea de un desasimiento personal que pueda co-existir con un sistema práctico de realización.

Nuestro acercamiento a alguna de dichas tradiciones es un modo de reconfigurar la actitud filosófica anclada al pensar representacional, pues el pensamiento desarrollado en otras culturas -especialmente de carácter soteriológico-, no distingue temporalidades ni relaciones derivadas entre el conocimiento y la *metanoia* o transformación del sujeto pensante por la vía de su apertura a ser, él mismo, lo pensado.

Mi afán, en ningún caso es construir una aproximación equivalente al mito “todo es uno”, pues tal categorización es presa -polo monista-, de una mirada dualista, y sofoca las diferencias contingentes de las que deberemos hacernos cargo si lo que pretendemos es sondear una experiencia ética.

El riesgo monista, nos sirve para advertir que la mayoría de las tradiciones pertenecientes a la sabiduría perenne, dentro de las cuales su mayoría pertenece al pensamiento oriental, desarrollan sus presupuestos no-duales desde la incorporación del elemento *negativo*, *negación de los aspectos de la existencia que obstan al desfondamiento de yo a la luz de la Nada Absoluta* (Cavallé, 2008; Pannikar, 2015; Masiá, 2016).

Es a la luz de dicho polo de sentido (experiencia no-dual, Nada y *ethos*), desde el que se tejen las aproximaciones éticas en tradiciones de pensamiento que no han establecido una separación radical entre conocimiento y experiencia, ni entre ontología, ética o soteriología.

Este entendimiento, presupone llevar la Filosofía, como la conocemos en occidente, hasta sus límites como *ratio* abriendo paso a una experiencia de corte distinto, desde donde se roza el fundamento sin fundamento del fundamento, se lo vive previa negación de las seguridades que otorga el pensar racional, y llevando el descubrimiento de este límite no a



la figura de Dios, sino a su completa ausencia, abriendo las puertas del enfrentamiento a una realidad vista con otros ojos, limpios de las dualidades amparadas por el pensar metafísico, abiertos al sufrimiento y la unión con todo lo que es y siente.

Es allí, donde vive la formulación y la exigencia de una nueva ética no-racional ni metafísica.<sup>18</sup>

Es por ello que la referencia es a la "no-dualidad" y no a una unidad tosca, carente de forma, libertad, espacio creativo y operativo que pueda configurar, debido a su rehabilitación "ontológica", una interpelación ética en cualquier contexto en que operen seres sensibles corporizados.

En similares términos, Mónica Cavallé, en Sabiduría de la No-Dualidad describe rasgos esenciales, propios y comunes de algunas filosofías occidentales y soteriologías orientales que se han basado en la búsqueda de tal experiencia no-dual:

La afirmación "todo es uno" (...) sugiere la dualidad entre lo uno y lo múltiple. La naturaleza del pensamiento discursivo y del lenguaje que le es propio es dual, relacional (...) su lógica es binaria, opera de modo comparativo y sus categorías básicas son siempre parejas de opuestos (...) Ahora bien (...) de aquí que esta enseñanza -de la no dualidad-, de cara a evitar esta intrínseca limitación del lenguaje y de la mente dilemática (...) acuda a una expresión negativa: "no-dualidad". Todo es no-dual o no-dos (Cavallé, 2008: 60).

Se aprecia que se requiere "algo" más allá del lenguaje discursivo para conectarnos con esta experiencia no-dual, la presencia de un aspecto transformacional para poder

---

<sup>18</sup> Cuando el pensar humano escudriña la realidad hasta el máximo de sus fuerzas se tropieza con sus propios límites. Pero descubrir el límite es percatarse de que hay un "más allá" infranqueable. Infranqueable al pensamiento, pero no a la conciencia puesto que nos damos cuenta de que es un límite. Una gran parte de la cultura occidental ha dado a este límite el nombre de Dios. El llamado argumento de San Anselmo (...) *Id quod maius cogitari nequit* (...) podría ser un ejemplo extremo "Aquello mayor -mejor-, de lo cual no se puede pensar". Significativa es, a este respecto, la distinta interpretación que hace de la misma frase el filósofo shivaita del siglo X del Kashmir, Abhinavagupta -con una diferencia-. La frase latina se refiere a los límites del pensar (*cogitari*); la frase sánscrita nos habla de los límites de lo existente: *na vidyate uttaramadhikam yatah* (mayor de lo cual no hay) (...). La primera frase nos lleva a la dialéctica; la segunda al *advaita*, al no-dualismo. La primera nos lleva a la negación del ser; la segunda a su ausencia (Panikkar, 2015:11).

La especulación más profunda sobre este misterio (último) ha descubierto su conexión con la *negación* de todo lo que el hombre podría pensar, imaginar o querer -es decir, "más allá" de todo lo que es. De ahí la filosofía y sobre todo la teología apofática. El nombre que más le conviene es entonces No-ser, puesto que es en la negación de todo ser como barruntamos el límite (Pannikar, 2015:12).

establecer relaciones constructivas con una realidad desfondada, “incitación hacia lo que está más allá de la negación y la afirmación, más allá de toda confrontación dual (...) hacia lo que de ningún modo es apresable (...) por el principio de contradicción” (Cavallé, 2008: 62); *la capacidad interior, personal* -que todos poseemos intrínsecamente, de sostener una realidad cuya característica es *Ab-grund*.

La filosofía occidental no ha sabido aislar ni utilizar de una forma constructiva en sus ontologías, sin remitirla al nihilismo (Saviani, 2003) el topos de la Nada, pues de inmediato aparece el fantasma del No-ser de Parménides, otra manifestación del pensamiento dual metafísico.

Son las soteriologías orientales, los constructos que han sido capaz de pensar tal camino fuera de los vericuetos de Dios y de su equivalente metafísico, el Ser.

Otra gran parte de la cultura oriental no ha pasado a través de la noción de Dios identificado con el Ser, o con lo que *es* por antonomasia y no se ha visto obligada a apoyarse en la negación y llamar *No-ser* a este último misterio. Lo ha llamado (la) nada, *sunyata* en el buddhismo de expresión sánscrita: *vacuidad*".

(...) El camino recorrido ha coloreado, por así decir, esta intuición. El camino monoteísta ha tenido que desprenderse de todo lo que encontraba a su paso por la vía de la negación, de tal manera que si Dios era el Ser debía también abarcar el No-Ser. El camino budhista no ha necesitado el rodeo dialéctico. Para un Ser absoluto no hay cambio posible; de ahí la Nada absoluta (*zettai mu*), nos viene a decir Nishida. (Panikkar, 2015:12)

Y es que todo pensar que se diga meditante o esencial proviene de este fondo oscuro que sólo trasluce de sí *formas sensibles y luminosas* que informan lo sin forma; este fondo, esta Nada es la que debe ser tenida en cuenta y vivenciada si lo que se quiere es sondear sus vericuetos experienciales orientados a lo que, según Gadamer por ejemplo es -en el marco de la *Gelassenheit*-, nuestra relación con lo abierto “una relación de la contrada para con nosotros, que no sostenemos sino que dejamos que “eso” nos ocurra” (en Bulo, 2012:35).

Esta transformación, apertura, está dada por el recorrido de un camino por los intersticios sinuosos que deja el pensamiento anclado a la sustancia griega, deshecha por la Nada absoluta y el Desasimiento, sendero en el que nos transformaremos y, de paso, miraremos y nos aproximaremos de una forma nueva a los principales símbolos que la metafísica occidental ha elevado a conceptos fundamentales de la ética: la universalidad, los imperativos de la dignidad e igualdad -junto a la racionalidad.

En dicho camino ético encontraremos con claves muy distintas, como por ejemplo la impermanencia de todos los fenómenos y su inevitable interdependencia, la vulnerabilidad, el *pathos*, el sufrimiento corpóreo-sensible, la enfermedad, la fugacidad de todo, de nuestro "yo"; ámbitos cuya contemplación nos orientará a un cuestionamiento sobre la actitud que proponemos día a día a los seres humanos y no humanos que nos rodean, proponiéndonos esta nueva *visión*, como veremos, una actitud compasiva hacia todos los seres.

no se niega ningún polo dual porque la síntesis acontece en un nivel diferente de aquél en que acontece toda dualidad; un nivel de realidad (...) que no anula los opuestos sino que los convierte en complementarios (...) *permanecen las distinciones pero no la separación*<sup>19</sup> (...) La diversidad, la multiplicidad, no es más que uno de los modos de mostración (...) (Cavallé, 2008:69).

Vinculando la experiencia no-dual con la Nada, volvemos a citar a Panikkar (2015):

La nada no debe confundirse con el No-ser (*nothingness, Nichts, rien, niente*) (...). La nada es la nonada, no "no nacido", el "don nadie" (...) el "anonadamiento" de la mística hispánica (...) anterior al Ser, no su negación. (...) No hay duda que el No-ser ha estado siempre y paradójicamente "presente" en la filosofía occidental; pero, por así decir, negativamente: el No-ser no "es" (...) aventuro la sospecha de que en la mayoría de los casos el trasfondo general de Occidente sigue siendo Parménides: "el ser es, el no-ser no es" (...) el haber interpretado la nada como el no-ser condiciona la mayor parte de la especulación occidental: su poderosa confianza en la mente -con sus correspondientes reacciones irracionalistas

Aunque la pregunta "¿Por qué hay Ser y no más bien No-Ser?" -aunque otras lecturas nos digan ente y no-ente-Equivalencia a lo mismo (...) Visto así, la relación entre el Ser y el No-Ser es dialéctica. Asistimos al nacimiento del pensar científico y la tecnociencia. Y aquí radica toda la fuerza (y debilidad) del pensar dialéctico y con él se crea la base para la ciencia moderna y la tecnología occidental. (p. 12-13).

---

<sup>19</sup> Cursivas mías.

## ***II.V.- Hacia una praxis del desasimiento.***

Ha salido a la luz que el pensar meditativo sienta las bases de un nuevo paradigma más allá –o más acá-, de aquel anclado a la re-presentación propia del pensar calculante, introduciéndonos en el marco de un pensar que es carácter esencial, no-dual.

En nuestra investigación, resulta esencial sondear las posibilidades de una experiencia concreta a la que pueda allegar dicho pensar, así, nuestro cuestionamiento pasa a indagar cómo vaciarnos, deshacernos o abandonarnos en la experiencia concreta, lo que pasa por desprenderse del pensamiento anclado a la substancia.

El pensamiento apegado a la substancia alberga la asociación existencia objetiva-sujeto, garantizando la auto-identidad y la permanencia de una cosa como igual a sí misma, relación que puede darse sólo bajo el pensar re-presentacional que pregunta por el qué antes que por el cómo, por el “siendo esto (...), un objeto, es decir, sólo en su referencia a la razón, al logos humano” (Cavallé, 2008:387).

En palabras del filósofo japonés de inspiración budista Nishitani:

En el campo de la razón, lo que las cosas son en sí es aprehendido como substancia.

Éste es el motivo por el cual el campo de la razón no es el ámbito donde una cosa es en su elemento (...) tal y como es en sí misma (...) la razón invariablemente sigue la ruta de preguntar lo que (what) el fuego es. Aborda el ser actual por vía del ser esencial (...) Este punto de vista no penetra inmediata y directamente en que algo *es*. No nos pone en contacto con el elemento/fundamento (...) de la cosa, con la cosa en sí misma. (En Cavallé, 2008:387).

Así, y si nuestro interés es abordar una experiencia no-dual de ribetes éticos donde se realce algún tipo de conexión con lo que es y a todos nos “soporta”, debemos caer en

cuenta que ni la noción de substancia ni de sujeto expresan ni lo que las cosas son ni lo que es el ser humano, sino sólo lo que son para la razón entendida como *ratio* y para el hombre apegado a ella -animal racional-, desvirtuando el conocimiento que este hombre puede desarrollar sobre lo que le excede: “Una metafísica de la substancia no tiene alcance metafísico real, porque la metafísica ha devenido lógica (onto-logía) (...). Un sujeto concebido como substancia no es ya tal subjetividad pensante, sino un objeto pensado (...)” (Cavallé, 2008:388), contradicción cartesiana que lúcidamente ha demostrado Heidegger en la mayoría de sus escritos tardíos, por ejemplo, en su texto *Superación de la Metafísica* declara “El sujeto, en el ordenamiento de la génesis trascendental del objeto, es el primer objeto del representar ontológico (...) *Ego cogito es cogito: me cogitare*” (Heidegger, 1994: 66).

Aquí radica la contradicción del sujeto moderno, pues, en teoría en la subjetividad cartesiana debiese radicar la libertad última, sin embargo al situar la conciencia en el *cogito* se clausura el sujeto y pasa a ser una cosa, apartándose del espacio que es anterior fundante, no-dual y supra-objetivo, que precede al cogito y la reflexión, dejando traslucir también la ilusión de la re-presentación de los objetos externos que por el hecho de ser re-presentados pasan a ser considerados como algo "otro" distinto al yo, algo extraño que me invade y perturba, lo no-yo: “paradoja de la representación y de la conciencia dual” (Cavallé, 2008: 390).

El "yo", deviene sujeto sólo para su propia conciencia objetivante que lo sitúa en un ámbito de la inmutabilidad en que ha sido puesto por virtud del pensamiento substancial, clausurándolo y quitándole la posibilidad de unir el conocimiento con la vivencia de una real metafísica en que le permita *ser junto a lo pensado y lo conocido*.

De esta asociación se deriva una consecuencia fundamental: la ética misma ha quedado sujeta al plano de la representación y por ello de la deontología, el cumplimiento del deber y asociada a la abstracción de la dignidad.

Es importante entender, que producto de la unión entre la conciencia objetivante y el sujeto se erige, a su vez, la autoconciencia; en ella existe el objeto sólo como una existencia enfrentada, pues el yo substancializado no puede sino pensarse a sí mismo en *contraposición a lo que es no-yo*, fundando desde ese lugar la posibilidad de la realidad de la existencia.

En Caminos de Bosque, Heidegger señala:

Todo ente es ahora o lo efectivamente real, en cuanto objeto, o lo eficiente en cuanto objetivación en la que se forma la objetividad del objeto. Representando, la objetivación dispone el objeto sobre el ego cogito. En este disponer se evidencia el ego como aquello que subyace a su propio hacer (el dis-poner poniendo-delante o re-presentando), esto es, se evidencia como subiectum. El sujeto es sujeto para sí mismo. La esencia de la conciencia es la autoconciencia. Por eso, todo ente es o bien objeto del sujeto, o bien sujeto del sujeto. En todas partes, el ser de lo ente reside en el poner-se-ante-sí-mismo y, de esta manera, im-poner-se. En el horizonte de la subjetividad de lo ente el hombre se alza a la subjetividad de su esencia. El hombre accede a la subversión. El mundo se convierte en objeto. En esta objetivación subvertidora de todo ente, aquello que en principio debe pasar a disposición del representar y el producir\*, esto es, la tierra, es desplazado al centro de toda posición y controversia humana. La propia tierra ya sólo puede mostrarse como objeto del ataque que, en cuanto objetivación incondicionada, se instaura en el querer del hombre. Por haber sido querida a partir de la esencia del ser, la naturaleza aparece en todas partes como objeto de la técnica. (Heidegger, 2012:190).

Lo ente y el sujeto, ambos, quedan objetivados a la luz de la autoconciencia:

La conciencia (...) Tiene siempre la naturaleza de una acción volitiva (...) es básicamente un querer aferrar y un querer asegurar: un querer aferrar la idea del yo, un querer aferrarse y asegurarse a sí mismo, aferrando objetivamente lo otro, pues lo otro-objetivo en su ser fundado por el sujeto reafirma y confirma al sujeto como tal (Cavallé, 2008:391).

Por el contrario, en el pensar esencial-meditativo y a la luz del *Ereignis* en tanto puro acontecimiento no-dual, es la experiencia de lo abismático e infundado la que nos abre las puertas a un sendero de transformación, que pasará desde la vivencia de sí mismo "como un yo-algo hacia lo Abierto/Nada, desde el hombre (animal racional auto-

clausurado) hacia el *Da-sein: Da-sein*, del que nos dice Heidegger (...) que "significa sostenerse dentro de la nada". (Cavallé, 2008: 467).

Nishitani, en esta misma línea transformacional, ligada a la ausencia de fundamentos estables y sólidos, señala citado por Cavallé (2008) "sólo cuando el hombre ha sentido el abismo abierto en el mismo fundamento de su existencia, sólo entonces su subjetividad llega a ser subjetividad en el verdadero sentido de la palabra. Sólo entonces se despierta a sí mismo como verdaderamente independiente y libre" (p. 467).

Es la Nada "lo" que se escapa a toda pregunta que se rija por la lógica del pensar racional; pues todo pensamiento lo es de *algo* si tomamos la senda fenomenológica clásica, y toda pregunta científica es pregunta por una realidad objetiva u objetivable; es la Nada y nuestra apertura a "ella" lo que nos permiten visualizar la filosofía como algo más allá de las dualidades metafísicas, en tanto es en una primera aproximación -ingenua si se quiere-, lo no-ente, lo no objeto y por tanto no es posible pensarla sino sólo experimentarla.

Si hemos hablado ya bastante de receptividad y apertura para con lo abierto como requiere toda experiencia no-dual, nuestra disposición a dejar-ser debe ser de la misma categoría, desfondada de substancia y anclada a una base perceptiva, experiencial y que dé cuenta de nuestra vulnerabilidad.

Esta imbricación muestra su cariz ético, pues invita a la auto-transformación respetando los recorridos que el universo nos pone en-frente y que muchas veces resultan ineludibles para cualquier caminante interesado en finalizar un sendero y transformarse en el propio recorrido.

## **II.VI.- La contención**

En este contexto debemos analizar el temple o actitud de "contención", en el seno del pensar meditante, presupone una *ausencia*, que para Heidegger es una forma privilegiada de presencia, en conexión con un "*Vacío esencial*" (Cavallé, 2008: 492).

Retirada es aquí reserva y como tal, acaecimiento propio. Lo que se retira puede concernirle al hombre de un modo más esencial y puede interpelarlo de un modo más íntimo que cualquier presente que lo alcance y afecte" (Heidegger, 1994:118).

La aceptación de la ausencia -que es del Ser-, tiene una directa relación con la *Gelassenheit* de Heidegger, que es ante todo una actitud (Bulo, 2012; Cavallé, 2008: 493) de dejar-ser, *que se imbrica con el abismo sin fondo que abarca al hombre en el marco del Ereignis*.

Así, con esta noción, el Ser de Heidegger se abisma más allá de sí "en dirección al más allá/acá de toda relación. Y este abismo o "en sí" del hombre y del Ser, en el que ambos arraigan y que les permite ser el uno en y para el otro de modo no-dual, es lo que Heidegger denomina *Ereignis*" (Cavallé, 2008: 494).

Se enfatiza el carácter abismal, ex-stático y el carácter no-dual de toda relación y del Ser mismo que, ahora, remite hacia un vacío sin fundamento

Para mí, se trata de la vivencia y realización de la realidad en tanto interdependencia absoluta mediada por dicho vacío, es decir, el acontecimiento apropiador se hunde, él mismo, en la unidad de lo que comunica todo lo que es, o el sentido último de todo lo que es, sentido que, a diferencia de la metafísica occidental ya no podrá



categorizarse sino que experienciarse como el olvido mismo del Ser, su ocultamiento, vacío radical de significación, Nada como Ser, o en-sí del Ser, “ (...) lo más inaparente de lo inaparente, lo más simple de lo simple, lo más próximo de lo próximo y lo más lejano de lo lejano (...)”(Heidegger, 2002: 233) y que paradójicamente a pesar de ser un lugar sin lugar es el ámbito en el que se alumbra la apropiación mutua entre el Ser y el hombre.

Esta es la paradoja que el pensamiento occidental necesita habitar para dejar-ser y de esa forma coexistir en un plano de convivencia armónica con otras latitudes, es el plano vacío que todos debemos aprender a morar para aceptar nuestro propio sufrimiento, pues el *Ereignis* es des-fundado, la paradoja que habitamos y que por eso nos inserta en lo abierto propiamente tal.

En este contexto, la contención de Heidegger no implicaría una ausencia negativa (nihilidad), muy por el contrario, la ausencia de marcos fijos, claros y sustanciales nos abre la posibilidad del alumbramiento de la presencia existente al mantenernos en la noche de lo abierto.

En el marco del Ereignis: “Acontecer que funda tanto un movimiento de salida como un movimiento de máxima entrada; una salida que no excluye nada, que no deja nada atrás, sino que integra y asume todo en su peculiaridad y en su diversidad, desde su último y único en-sí”. (Cavallé, 2008:497).

Nosotros podemos vivenciarla *dejándonos ser en el vacío*, abandonándonos ante cada surgimiento del impulso volitivo no para anularlo, sino para recorrerlo por un carril paralelo que siempre ha existido pero que no podemos ver ni percibir por estar

subsumidos en nuestras preocupaciones externas e intentando discernirlas a través de la lógica.

La Gelassenheit, en el marco de una interrogación relativa al pensar esencial-nada, propone temples y actitudes como *Contención y retención*<sup>20</sup> ante el misterio de la aparición de lo que ya es, únicas actitudes capaces, según Heidegger, de insertarnos en una experiencia no-dual a la luz del Ereignis.

La contención, es el temple anímico fundamental que corresponde al pensar post-metafísico, y que traza una línea directa hacia la formulación del desasimiento (Bulo, 2010: 27), mediante ella correspondemos a un Ser ya no concebido como fundamento sino como abismo del fundamento, y en dicho abismo se inserta templadamente al Dasein, en el *entre* iluminación-ocultamiento, forma de esenciar del Ser en el marco del nuevo inicio del pensar (Martín, 2003: 196).

El ser-ahí tiene su origen en la torsión del acontecimiento propiciante hacia el hombre, y su fundamento, su natural correspondencia es nada menos que el "dejar-ser-al-fundamento por parte del hombre" (Martín, 2003:196), abismo de fundamentos que permitirá el quiebre del Ser en iluminación y ocultamiento, que abre el espacio, o entre en el que mora el hombre y todo lo que es, apertura que se preserva desde la conciencia de los propios límites y del despliegue del dejar-ser a lo que es.

para que se abra el entre, y no-fundamento (...) para el olvido del ser (...) Este fundar peculiar posee su tonalidad emocional fundamental (*Grundstimmung*) en el hombre "la contención" (*Verhaltenheit*), el retenerse. La contención es "referencia al acontecimiento propiciador" (...) La contención marca, pues, el estilo del pensar inicial que será un pensar "contenido". (Martín, 2003:198).

---

<sup>20</sup> Traducciones del término alemán *Verhaltenheit* efectuadas por Martín (2003: 198). Valentina Bulo, traduce la palabra por "reserva" (Bulo, 2010: 27). Pienso que si mi enfoque es ético, la "contención" propicia un mejor entendimiento, en el sentido de que crea espacio para la co-existencia armónica, frente al segundo término que se relaciona a un estado más interno.

La contención, dice Heidegger "[es] la pre-disposición del *aprontamiento para el rehusamiento como donación*. En la reserva prevalece, sin querer soslayar aquel brusco retroceder [del rehusar], la vuelta hacia el reticente desdecirse como despliegue esencial del Ser" (Heidegger, 1999-2001:28).

La contención, es el temple del acontecimiento no-dual del *Ereignis*, actitud en la que resuena una época en que la verdad del Ser edifica de la figura esencial del ente –pero que aún no ha llegado a mostrarse-, (Bulo, 2012:28; Heidegger, 1999-2001:22), y como tal ha de fundar un nuevo espacio de tiempo, o sea permite reconfigurar las articulaciones entre Ser, ente, hombre y dioses.

En directa vinculación con la *Gelassenheit*, en *De Camino al Habla*, Heidegger señala que el auténtico lugar del pensar meditativo y de la serenidad es el "*recogimiento en el acontecimiento propiciante*" (en Martín, 2003:522).

La contención, nos dicta la norma misma de este recogimiento: "Reserva: como el origen de la queda y como norma de la reunión. La reunión en la queda y el cobijamiento de la verdad. Cobijamiento de la verdad y su desplegarse en la preocupación y el trato" (Heidegger, 1999-2001:40), es la calma que permite reunir lo que está disperso, cobijamiento de la verdad del Ser en el ente, por lo que define un nuevo modo de trato por parte del hombre a los entes, que estarían "arraigados en la verdad del Ser" (Bulo, 2012: 29).

La retención es el temple que nos inserta en el marco de cobijamiento de esta verdad, reconfigurando "un nuevo modo de relación del hombre con el Ser en copertenencia" (Bulo, 2010: 29), desde ella se descubre la figura del *Ereignis*, pues en ella el *Dasein* se experimenta como perteneciente al Ser, insertándose en la historia, según Heidegger la contención –o reserva–, es la "relación destacada e inmediata con el *Ereignis*"

(en Bulo, 2010: 30), funda "como soporte de un diseño, la pertenencia de Dasein y Ser como *Ereignis*, por eso es temple fundamental" (Bulo, 2010: 30), acerca al Dasein hacia su propio fundamento, que es el Ser como acontecimiento, por ello "*es el estilo del pensar*" (Bulo, 2010: 30) en el segundo inicio post-metafísico.

Reconocemos que a la luz de la contención, el término experiencia no posee tintes subjetivos, sino que orienta al momento en que se inaugura "la apertura del lugar del Ser" (Bulo, 2010: 32), de un espacio en que ocurre el despliegue del Ser como *Ereignis*."

Nos exige estar abiertos a un despliegue que no depende de nosotros, y por tanto, evidencia nuestra intrínseca *vulnerabilidad*, nos abarca, y ese es el sentido de una experiencia fundamental no-dual en el marco del pensamiento tardío de Heidegger.

Vuelvo a atisbar, que ni el cuerpo ni la percepción, ni la intuición, aparecen mencionados.

Se trata, de que por medio de la contención el Dasein se experiencia como abierto a su propio ser y así se inserta en la verdad como despliegue, sentido que Heidegger en las Contribuciones a la Filosofía elabora como *experiencia fundamental*:

La experiencia fundamental no es el enunciado, la proposición y, por consiguiente, el principio fundamental, sea éste "matemático" o "dialéctico", sino el detenerse de la reserva frente al recusarse reticente en la verdad (el claro del cobijamiento) del *apremio*, que hace surgir la necesidad de la *decisión*. Cuando esta reserva viene a *palabra*, lo dicho es siempre el acontecimiento. (Heidegger, 1999-2001:67).

Por la contención, el hombre deja que sobresalga lo oculto del Ser y no lo entifica como fundamento, abriéndose a la experiencia del ocultamiento y la iluminación; la retención nos permite resistir el claro del ocultamiento que es la esencia de la verdad, por lo que apreciamos claramente como este temple fundamental se vincula con el desasimiento y algunas de sus tonalidades más propias como la espera (*warten*), y con la Nada, que alberga el carácter abismal del Ser.

A la *nada* del acontecimiento propiciante debe corresponder, según Heidegger, el pensar inicial con la paciencia durante el tránsito. La paciencia del pensar supone un coraje para el abismo y la decisión de aceptar su pertenencia al misterio. Esta correspondencia exige un enajenarse del hombre y también un estar a la espera. Su tonalidad emocional es la contención o retención para orientarse en referencia al acontecimiento propiciante y ser llamado por el mismo (Martín, 2003:290).

El hombre debe retenerse (...), esto es, detenerse y sostenerse hacia atrás, si quiere *disponerse para la serenidad* (...) Un modo fundamental de esa anticipación es, para Heidegger, la meditación (y también la poesía). La meditación que camina hacia la serenidad opera, ciertamente, como anticipación en la retención (...) que es como el hombre debe corresponder siempre al impulso del acontecimiento propiciante. El pensar meditativo-poético, así pues, suspende las operaciones del cálculo racional a la par que se abre a lo que le interpela en el misterio de la vida, de la naturaleza, de la existencia (Martín, 2003: 524).

## **II.VII. La espera**

Heidegger, en *Serenidad*, se refiere a la actitud que el hombre debe adoptar para insertarse en la meditación, refiriéndose a la *espera* como la única relación valedera del hombre con la contrada (*das Verhältnis zur Gegnet*) en tanto esta –en correspondencia directa al carácter abierto de la contrada–, no tiene objeto sino que pertenece a lo abierto en lo cual no caben representaciones sobre objetos.

En efecto, y en línea con la distinción de los momentos *negativo-positivo* de la serenidad, Bulo (2002) resalta el rol de la *espera* para llegar a estar sueltos o liberados del querer y del representar calculante: "Pero nos dice Heidegger que el estar sueltos, liberados del querer y del representar, es sólo el primer momento, que ni siquiera es necesario para el verdadero desasimiento, ya que "la verdadera serenidad puede acontecer sin que le preceda necesariamente esta liberación (...). Hay que apuntar, pues, hacia aquel momento que toque de un modo más esencial al desasimiento. Es el desasimiento como espera (*warten*)" (p. 36), actitud meditativa que nos ligará a lo abierto propiamente tal, lo otro de sí, la contrada o región del encuentro que nos introduce en la esencia del pensar

(Bulo, 2012: 36) a cuyo seno podemos llegar y experimentar, única y exclusivamente a través de la espera meditativa.

Heidegger, señala "El esperar es una relación para con la región del encuentro (...) tal vez sea incluso *la* relación, en la medida en que el esperar se introduce (*einlassen*) en la región del encuentro y, en este dejarse ir a su interior, hace que la región del encuentro impere puramente como región del encuentro" (en Bulo, 2012:36).

Como se trata de la apertura a lo abierto mismo, podemos darnos cuenta que no es simplemente un término ontológico desprovisto de contenido, por el contrario, se trata de una disposición que se "templa ante lo abierto" (Bulo, 2012:36) traduciéndose en confianza del advenimiento de lo abierto: "la espera no tiene propiamente objeto (...) por eso se temple ante lo abierto, es un permanecer confiado (...) a la región del encuentro (Bulo, 2012:36).

Es un temple capital, una actitud re-configuradora del habitar del hombre, pues en la espera adviene la propia serenidad.

El comentario sobre la Serenidad podría, provisoriamente, polarizarse en dos instancias, del lado humano, la espera; del lado del Ser, la Apertura. Espera y apertura que postrera, y ya no provisoriamente, se reúnen, encuentran sus huecos para volverse una única transparencia cuando son abarcados por la Asimilación. (Mujica, 2015: 205).

La espera "se deja introducir en" (*sich einlassen auf*) *la contrada misma, un dejarse introducir o ir en su interior (de la contrada), que hace que la contrada "impere puramente como contrada".* (Heidegger, 2002) para, finalmente, por virtud de la serenidad el hombre es introducido en lo abierto de la contrada, no necesitando más que mantenerse despierto y abierto, se trata de la *experiencia fundamental de la serenidad, y la actitud que nos traspone desde el pensar representacional, hacia lo abierto:*

La Serenidad proviene de la contrada, porque consiste en que el hombre permanece dejado (gelassen) a la contrada y, además, por obra de ella misma. El hombre está en su esencia dejado a la contrada en la medida en que pertenece originariamente a ella. Le pertenece a ella en la medida en que desde el inicio es apropiado (ge-eignet) a ella, y además por obra de la contrada misma. (p. 59-60).

Con todo, si la esencia del pensar hasta ahora vigente es el representar horzónico-transcendental, de la cual se desprende la (...) Serenidad en base a su pertenencia a la contrada, entonces en la Serenidad el pensar cambia y pasa, desde semejante representar, al estar a la espera de la contrada. (p. 60).

Es en la espera donde se juega nuestra posibilidad de "relación" con lo abierto, pues esta se introduce en lo abierto de forma tal que en este *dejarse ir* a su interior hace que la región del encuentro impere como lo abierto propiamente tal" (Bulo, 2012; Heidegger, 2002.).

Citando partes del Diálogo, Bulo (2012), escribe:

Lo abierto mismo sería aquello respecto a lo cual puramente sólo podemos esperar (...) pues en la espera dejamos abierto aquello que esperamos (...) no se trata de tener una expectativa (*erwarten*) o una esperanza de algo, donde nos representamos aquello que esperamos y nos atamos a ello (...) es un permanecer confiado a la región del encuentro (p. 36).

La espera, en tanto no posee objeto de representación ni expectativas que nos aten al objeto esperado, es lisa y llanamente, esperar nada (Mujica, 2015: 206).

La espera, por su capacidad de "transfiguración", reposa en la serenidad "acordándose de ella". Se introduce en ella misma, mostrando que la Serenidad es algo que adviene, y que en ella, en su fondo, tiene lugar "la esencia del pensamiento" (Mujica, 2015: 206).

Es el afecto, devenido *receptividad ontológica*, que nos permite así abrirnos a la "región" que posibilita de todo encuentro "no de un modo causal sino como apertura del lugar de reunión, como amplitud y como espacio de tiempo que permite el reposar de toda cosa y su demora" (Bulo, 2012:34).

Según Mujica (2015), esta actitud o temple enraíza la *Gelassenheit* con la tradición mística, donde el contemplador se "transfigura" en lo contemplado.

Por su virtud parecería, ella misma, transformada "en aquello que espera: la Libre Amplitud que toma ya su nuevo nombre: Apertura (...)" (p. 206).

## ***II.VIII.- La "ética" de la *Gelassenheit* como "ética originaria". Aspectos críticos.***

En un principio, la potencialidad ética de esta formulación salta a la vista, porque la naturaleza y todos los seres, entes, sean sensibles o no, humanos y/o no humanos compartirían esta paz que aparta a la naturaleza de la visión humanista de un granero ilimitado y sin fondo, planteando una escisión radical entre el humano y el entorno natural (Heidegger, 2002:23).

El hombre, quedará de cara a la interpelación ética de la contrada, en tanto advenir de la serenidad por mor de su pensar originario y esencial, es más, es en este punto donde quizás deba la apertura al misterio cobrar su real sentido, pues es tal la intensidad de la relocalización de la relación sujeto-objeto, del afuera-adentro, que nos traspone a una experiencia no-dual, donde a pesar de no "fundirnos" en un mar indiferenciado de algo, por mor del misterio, que a la vez es compareciente, *co-emergemos* junto con las cosas, y las cosas emergen de forma concomitante entre ellas mismas, *dando paso* a un paradigma de pensamiento no cultivado en occidente, conectadas con un especial tipo de ética, de la "nómente".



Quizás, este sea el sentido ético del pensar meditativo en su conjunto, formar una *propuesta teórica de una experiencia ética de la no-dualidad, de carácter trascendente-inmanente*.

El desafío, en el ámbito del pensamiento de la "hermenéutica del Ser" (Rodríguez, 2010b) es mantener donde está el pensamiento metafísico tradicional pero *resituar su faz conceptual*; así, se aprecia en el mismo Diálogo que los 3 personajes debaten sobre la pertinencia de los conceptos que utilizan y dan cuenta de su *fugacidad y carácter provisional*, intentando en todo momento mantenerse abiertos al diálogo, de poder canalizarlo para luego llevarlo, sin que sea lo esencial para lograr aquel objetivo el aspecto conceptual, *sino lo que adviene* (Heidegger, 2002).

La esencia del pensamiento, no proviene del pensamiento sino que desde lo otro de sí mismo, de la contrada que esencia, transcontra; forma de traspasar y llevar más allá lo que ha sido contrado, es llevar más allá de sí la acción de hacer-la-contra (gegenen). La misma contrada pasa de su carácter de pura contra a la serenidad del pensar, que sólo así puede ingresar en ella (Martín, 2003).

Este transcontrar de la contrada, introduce nuestra esencia en ella, nos hace pertenecer a ella, más no es una pertenencia que refleje ningún arraigo sólido o sustancial ni algo que pueda identificársele como pertenencia terrenal, nacional, pues se trata de una pertenencia al modo de un "intervalo" entre un lugar fijo de pertenencia y la no pertenencia a lugar alguno, pues estamos *suspendidos* entre el estar apropiados en forma total y el no estarlo, y la estancia en este intervalo es el esperar (Heidegger, 2002),

Es importante retener esta idea, pues la desustancialización del pensamiento resulta esencial y en este punto es vista como el reconocimiento de que los pensamientos

*moran fuera* del sujeto pensante, la actitud de apertura al misterio y al abandono, y sus temples o actitudes características operarán como condiciones que sin vinculación con la voluntad del sujeto, permitirán su flujo.

Heidegger, se preocupa de diferenciar ambos vínculos de pertenencia con la contrada (el de las cosas y el de los humanos), así, el transcontrar importa solamente a la esencia del ser humano, *que es el pensar*, "es el respecto (...) de la contrada para con la Serenidad, cuando ésta, en cambio, debe cobijar en sí la esencia del pensar, pues las cosas mismas no piensan" (Heidegger, 2002:63).

Así, se desprende que la serenidad ante las cosas y la apertura al misterio, actitudes básicas de la ética originaria propia del segundo Heidegger, siguen estando vinculadas en alguna medida, directamente al hombre o a cierto lugar antropocéntrico (Hodge, 2001; Martín, 2003).

A la vez, pienso, es útil en el avance hacia una ética imbricada con la ontología, en tanto estas actitudes son reenfocadas al polo mismo del espacio abierto (contrada), lo que marca una diferencia sustancial con la ética anclada a la metafísica occidental de marcada raigambre deontológica (Kant), dependiente de la subjetividad y la autonomía de su voluntad (Rodríguez 2010), aspecto que en Heidegger aparece reconfigurado con éxito, pues estas actitudes del hombre son dimensiones del esenciar mismo de la contrada que abre las posibilidades de su experiencia.

En términos simples, no nos queda otra que soltarnos y dejar-ser lo que no podemos dominar ni controlar, ya no valdrán las relaciones causa-efectos tejidas al amparo del principio de razón suficiente y la mente auto referida, ni la ontología de raigambre

metafísica que ha imperado en occidente, ni menos el apego al carácter trascendental del pensamiento, fuente de los dualismos tan propios que han marcado el devenir de la filosofía y del pensar representacional.

Heidegger, reformula, así, la ética existencial de la resolución propia de la analítica del Dasein de Ser y Tiempo, pasando a ética de la serenidad, configurando una *ética del habitar* donde lo que cuenta son las actitudes y disposiciones para con lo "otro de sí mismo". Podríamos hablar ahora de una resolución originaria entendida como "la determinación del hombre meditativo de abrirse a lo abierto de la contrada" (Martín, 2003: 519).

El propio Heidegger (2002) lo expresa claramente haciendo un contrapunto entre la resolución del Dasein de Ser y Tiempo y la Serenidad: "Entonces debería pensarse, por ejemplo, la palabra resolución (...) según está pensada en Ser y Tiempo, como el abrirse, que el ser-ahí (Dasein) toma propiamente sobre sí en favor de lo abierto (...)" (p.70).

La serenidad, liga la resolución, la verdad y el pensar meditativo, intento en el seno del pensar del Ser, de formular un pensamiento que *albergue* en sí posibilidades de transformación más allá de la clásica diferencia entre teoría y praxis (Martín, 2003).

*Nuevo habitar* donde las ideas de un lugar espacial limitado por la visión conocida del horizonte, de actitudes virtuosas precedidas de una formulación normativa con pretensiones universalistas, son reconfiguradas en el marco de un pensar-sentir que es una unidad orgánica en la que conviven de un nuevo modo la verdad, origen y pertenencia a lo común, por la vía de la verificación de actitudes que no involucran una positividad de despliegue sino más bien una contención receptiva que abre paso a un *demorarse* por la vía

de una consideración de los temples anímicos y actitudes cuyo despliegue refleja en sí la pertenencia indisoluble de hombre, Ser y entes y que pone al descubierto la intrínseca vulnerabilidad del hombre frente al misterio del Ser y a lo misterioso de su despliegue - retiro (Bulo, 2012).

En Hebel, el Amigo de la casa, se exalta la simplicidad de esta sobreabundancia y bajo ella se refleja:

un brillo dulce y retenido, bajo el cual el mundo aparece como si se apercibiera por vez primera (...). Dicha conciencia y su palabra se caracterizan, asimismo, por su inclinación hacia lo esencial (...), la cual les impulsa a reflexionar acerca de aquello que se revela en los movimientos y reposos de la naturaleza que imperan atravesando el mundo en que habitamos (en Martín, 2003:521).

Es lo que Heidegger denomina "lo natural de la naturaleza", "*ese salir y ponerse del sol, de la luna, de las estrellas, que se dirigen directamente a los hombres que la habitan, revelándoles aquello en lo cual el mundo está lleno de su secreto*" por contraposición a la pretensión de mensurabilidad de la racionalidad tecnológica; entre ambos mundos, según Heidegger, media un enigma y, sin embargo, hoy no existe voz suficiente para darle cabida en el mundo ni para la esencia del misterio de la morada humana, pues vivimos en un mundo acallado por el ruido de los aparatos tecnológicos que ahoga la *serenidad de la naturaleza*.

El pensar meditativo, de la mano del *habitar poético*, ha resonado bastante en las teorizaciones sobre la ecología y la ecosofía (Pobierzym, 2014; Vattimo, 2016; Giardina, 2016).

Recordemos, en este contexto, que Heidegger en Camino de Campo, hilvana una especie de parangón entre los ciclos naturales y el *pensamiento sencillo y meditante de la serenidad*:

Como en la senda campestre, camino de la naturaleza, el pensar crece y da verdaderos frutos para el hombre cuando se mueve en la simplicidad de lo más próximo, justo por eso desatendido. Lo sencillo es, en verdad, lo que más directamente penetra al hombre, aunque requiere de éste una larga maduración (...). Al hombre se le escapa el favor de la cercanía (Nähe) y la sencillez (Einfachheit) con que la naturaleza entera se le ofrece en sus serenos cambios" (citado en Martín, 2003: 512).

Gelassenheit ha sido introducida, teóricamente, por ejemplo, en el pensamiento sobre la animalidad, aliado con la penetrante crítica al despliegue de la técnica moderna - crítica, a su vez, del *logocentrismo* y la entronización de la subjetividad-, ha sido utilizado como crítica del *especismo* desde la consideración del silencio del ser versus la "correspondiente" escucha del hombre.

Constatando que el Heidegger de Ser y Tiempo, habiendo sumido en la pobreza de mundo al animal que "no está, no tiene mundo sino que es sólo parte del mundo (aparece en el mundo) que está abierto por el existente humano (...)" (Vattimo, 2016: 22); La hermenéutica del Ser, puede albergar una "relectura" de Heidegger dirigida a hacer emerger estos aspectos (¿escondidos?) o de todas maneras no desarrollados de su pensamiento, debería finalmente unirse con un esfuerzo de traspasar la metafísica entendida como olvido del ser ejercitando el pensamiento como escucha precisamente del ser olvidado a favor del ente" (Vattimo, 2016: 22).

El silencio del ser, para Vattimo, está vinculado al silencio del animal, y la rememoración, la escucha, pueden ser actitudes o temple que nos pueden insertar en una nueva relación de tolerancia hacia los animales.

Si intentamos unir estos dos aspectos de la herencia heideggeriana: el esfuerzo de rememorar, escuchar al ser olvidado y silencioso y el principio ético del otro como lo único que nos queda, podemos tratar de comprender el nexo pensado de una ética que no quiera o pueda referirse más a las esencias naturales como principios normativos, sino que ha de pensar la historia como proceso en el cual se escucha el silencio de aquello que hasta ahora había enmudecido y permanecido callado. Si ha de haber un progreso, este va medido a partir de la escucha del silencio, de éste silencio, y en el dar voz a quien jamás la tuvo.(p. 23).

Ya sabemos, que en el seno de la Gelassenheit -el pensar tardío de Heidegger-, son constantes las alusiones a los ritmos de la naturaleza, su cuidado y "fusión" con los ritmos del hombre, como asimismo, el "rescate" y salvación de la naturaleza de su consideración como "estación de mercancías disponibles" para el despliegue técnico entronizado por una subjetividad, objetivizada ella misma.

Mónica Giardina, pensando la ecología profunda, en su ensayo La Pregunta por la Tierra, reconoce en el pensar meditativo un "antídoto" contra el cálculo tecnológico y su intrínseca agresividad para con la naturaleza, por ello ve la filosofía de Heidegger como "ella misma eco-lógica y, en un sentido profundo, un clamor por salvar la tierra"

Desde nociones como la de "cuidado", estructura ontológica fundamental del humano Dasein visto como "posibilidad", "ser para la muerte", o "pastor del ser", el filósofo abre caminos al ecologismo. Sobre todo a partir de los años treinta, con conceptos como *Gelassenheit* (serenidad, desasimiento), *Ereignis* (...) *Geviert* (...) Heidegger instala la pregunta por la tierra y por el arraigo del hombre en el mundo en la época del dominio tecnológico planetario. Y sin dudas, el tema de la técnica, el cuestionamiento radical que hace de ella, es insoslayable para todo diálogo pensante entre Heidegger y la ecología. (Giardina, 2016: 55-56).

Destaca el sentido del pensamiento del ser, que, según ella, nada tendría que ver con esquemas explicativos metafísicos demostrativos, por el contrario, responde a la interpelación del ser, poniéndose a la escucha recibe lo que el ser da, dejándose interpelar. "Puede que en esta interpelación, el hombre no tenga nada que decir" (p. 60).

Enfatiza una "poética de la receptividad" -citando a Hugo Mujica-, y la conexión, desde el dejar, soltar, liberar -categorías negativas-, con soteriologías orientales (rescata la categoría de la no-acción). (p. 60).

Es, una ética del *habitar poético*, tema capital en el "segundo" Heidegger (Construir, Habitar, Pensar), vinculado al cuidado de la Cuaternidad.

La tarea fundamental del pensar meditativo es la de "mantener el juego unitario del *Geviert*" en la común unidad que reúne a la Tierra, el Cielo, los Divinos y los Mortales (...) En la tierra significa "bajo el cielo". Ambas cosas significan permanecer ante los divinos e incluyen a la comunidad de los hombres en una entrañable copertenencia. La tierra solo es tierra en cuanto tierra del cielo, que sólo es cielo en la medida que se orienta hacia abajo, hacia la tierra. Es el poeta a quien se le hace manifiesta esta unidad originaria (...) todo está presente en el conjunto de la naturaleza que se levanta y surge originariamente, bajo la forma de una luz especial (p. 61)

"Polo de sentido" que abrirá paso a mis "complementaciones" al pensar meditante.

*Gelassenheit*, en definitiva, que no es sino, y nada menos, que el lugar del "habitar poético", donde el Decir de la Cuaternidad hace del hombre su decir, su leyenda y poema, el poema que, diciéndolo en el hombre, hace del hombre un poeta. Final y destinal identidad poética, apertura oyente encarnada y celebrada en una "vida poética", que hace afirmar a Paul Ricoeur lo que nosotros asentimos y sintetizamos con él (...) (Mujica, 2015: 209).

El rasgo fundamental del habitar, cuando es poético, reside en la preservación y el cuidado (*Schonen*) de la Unicidad de la *Geviert* (*mundo*), desplegado en las cosas cuando "cosean" libres (Heidegger, 2003).

Según Pobierzym (2014), el cuidado de la Cuaternidad, desemboca en un pensamiento esencial sobre el cuidado de la tierra, sus ciclos, sus virtudes, por sobre los otros elementos de la Cuaternidad. La tierra, se asemeja, así, a la región "naturaleza"

Dicho cuidar, considerado como el rasgo fundamental del habitar, "da un paso más allá del cuidado (*Sorge*), tal como fue planteado en *Ser y Tiempo*, pues ahora, posee visos claros de inmanencia ética, pues se vincula con el dejar-ser a los entes, los des-oculta y les "concede el misterio de su propio e inherente ocultamiento (Pobierzym, 2014: 454).

El "dejar-ser" se vincula esencialmente con la preservación y el cuidado. Dicho cuidado permite a las cosas "ser" y, de esta manera, deconstruye su reducción al modo de ser de las disponibilidades (*Bestande*). Al permitir a las cosas ser cosas, les concede que reúnan al mundo concebido como Cuaternidad (Pobierzym, 2014:454).

Ahora bien, cuando los mortales habitan, cuidan la Cuaternidad. Esto quiere decir (...) un compromiso con las cuatro regiones. Sin embargo, dado que el habitar es siempre un "estar en la tierra" (*auf der Erde sein*), nuestra interpretación parte de la premisa de que, en relación con las cuatro regiones (...) la tierra adquiere una fundamental preponderancia. Por ello, cuidar la tierra implica, en primera instancia, salvarla (...) le debe ser franqueada la entrada a su propia esencia por sobre las otras regiones porque requiere ser salvada (Pobierzym, 2014: 456).

Y lo primero para ello, es apartarla de la naturaleza, que fue objeto de lo que en Contribuciones (...) se denominaba como *maquinaciones*.

Apresada por el pensar unilateral -calculante-, la naturaleza termina reducida al rango de mero paisaje u ocasión de reposo para el habitante de las ciudades y el turista. De este modo, el ciudadano se encuentra desarraigado aun en su propia tierra natal. La venganza metafísica contra la tierra terminó reduciéndola al estatuto de materia prima o disposición utilizable y dispuesta para la demanda o del libre mercado. (Pobierzym, 2014: 456).

Según este autor, aparece delineada en todo esto, una primacía del rol de la tierra -vinculada con la aparición al misterio-cerrazón-, recordemos la meditación sobre el

origen de la obra de arte, donde puede ser comparada con la *physis* y se encuentra en litigio con el mundo. Tal influencia, como es sabido, proviene del pensamiento poético de Hölderlin (Pobierzym, 2014: 456-457).

En Construir, Habitar, Pensar, la tierra es la que "sirviendo sostiene: la que floreciendo da frutos, extendida en roquedo y aguas, abriéndose en forma de animales y plantas" (en Pobierzym, 2014: 458).

En estas vinculaciones "éticas", saltan a la vista -mirando, por supuesto, mi interés investigativo-, el *componente negativo* en la hermenéutica del ser -especialmente si miramos los temples anímicos que configuran la Gelassenheit, (contención, espera de nada<sup>21</sup>, retención), la negación de la voluntad, la aparente desubstancialización del mundo y las cosas (que deviene juego de espejos de la Cuaternidad: la cuadratura no puede *no es fundamento ni puede ser explicada por ningún fundamento permanente*, pues la autosuficiencia de los cuatro se debe a su no-búsqueda de fundamento (Giardina, 2016: 62).

---

<sup>21</sup> Particularmente, la espera se transfigura por la *Nada*, ingresa en la Serenidad por su falta de objeto, su apertura total a lo misterioso y no conceptualizable. (Mujica, 2015: 206). Sobre este punto, Heidegger, en el marco de su meditación sobre la técnica, el arte y el espacio va a "tematizarlo", uniendo precisamente la concepción del espacio con el vacío, entendiendo este vacío como lo que *posibilita* la aparición de los entes y permite que se pongan de manifiesto, es decir, como *acto fundante* (Heidegger AYE; Bejarano, 2010: 150; Martín, 2003). Así, Heidegger en El arte y el espacio: ¿Y qué sería del vacío del espacio?. Con demasiada frecuencia aparece sólo como una falta (...) sin duda el vacío está más bien vinculado con lo propio del lugar y por tanto no es falta sino poner algo de manifiesto (...) En el verbo *leeren* (vaciar) habla la palabra *lesen* (leer) en el sentido originario de congregar, lo que priva de lugar (...) el vacío no es nada. Tampoco es una falta. En la materialización plástica juega el vacío como un *acto fundante que busca forjar lugares* (citado en Bejarano, 2010: 150-151). Los alcances de esta concepción del vacío se extienden -dada la relación que en toda su obra el alemán tejió entre el espacio y el mundo (Bejarano, 2010), a la concepción del mundo de Heidegger tardío, en la cual el espacio configurará un mundo más allá del horizonte al cual el Dasein se encuentra arrojado, y le entrega las posibilidades de una habitación precaria e indeterminada, pero que se basa al final de cuentas en una existencia óptica preestablecida con la cual el hombre arrojado debe habérselas, como ocurría con el Heidegger de Ser y Tiempo. Esta relación, vinculada con la estética, Heidegger la apunta hacia la tierra, "cierre indefinido al que el hombre se entrega" (Bejarano, 2010:159), dimensión negativa del despliegue de posibilidades y del espaciar, *imposibilidad del espacio que, sin embargo, es tratada como unidad de contrarios o síntesis en un punto de reunión que es la tierra*. Acá la relación es de *unidad de contrarios* (Bejarano, 2010:160), y el cuestionamiento radical de la subjetividad viene dado por la imposibilidad absoluta de configuración metafísica del mundo a la luz del topos del *vacío, a la presencia insondable desde la cual emerge, lo otro que no es pero que se espera alcanzar, instancia ausente, sentido precario, negatividad*



Un particular tópico que muestra, como veremos, la *desustancialización* del mundo, al alero, a mi juicio, de la Nada y el Vacío<sup>22</sup>, y que, en este momento me sirve particularmente para resaltar otra matriz de "análisis" para una ética-compasiva de las contingencias, a saber, la relación entre afectividad, la ética y *la Nada, y de allí a las posibilidades de habitación no-dual del mundo*.<sup>23</sup>

Pienso que lo que subyace a todo esto, es el *clamor teórico por una nueva habitación* con un nuevo temple, no desde el nihilismo, sino desde una disposición de ánimo que nos transforme, y muestre esa transformación al resto de los seres sensibles.

### **II.VIII.I.- Habitar y ética originaria**

Según Bejarano (2010), "Habitar se comprende en la filosofía Heideggeriana como el modo originario de morada (*ethos*) del hombre en su destino inacabado, en el encuentro en el claro del ser que en cada caso se abre" (p. 143) y que origina, *espaciando*, un mundo sin un sentido único y definido, sino generando una *inmediatez continua* en donde "el mundo esencia haciendo mundo" (citado en Bejarano, 2010:150).

El propio Heidegger en su obra "Hegel, el amigo de la casa" (citado en Bejarano, 2010), indica: "Habitar es el modo según el cual los hombres cumplen sobre la tierra y bajo el cielo, su peregrinaje desde el nacimiento hasta la muerte. Este peregrinaje es multifacético y rico en mutaciones" (p. 143).

---

<sup>22</sup> Recordemos que la estructura de imposición técnica (Ge-Stell), comprendida como la consumación de la metafísica a punto de comenzar, está referida al vacío del ser, se inserta en lo denominado como "la organización de la carencia" (Pobierzym, 2014: 450).

<sup>23</sup> Problema que, en Heidegger, como veremos, queda restringido a la relación teoría-praxis. Argumento central de quienes sostienen que en su pensamiento subyace una "ética originaria".

Así, construyendo un nuevo *ethos*, pero viviendo *entre* el mundo en tanto apertura de posibilidades, y la tierra como lo cerrado sobre sí mismo como misterio, el hombre no sólo establece relaciones cognoscibles con el entorno, sino que su estado anímico o temple inciden directamente en las *relaciones de cuidado* que imperan este mismo habitar, y están directamente relacionadas con la negatividad del mundo, de la tierra, se presencia una vía *afectiva hacia el ethos del habitar* (Bejarano, 2010), que asume la indeterminación, el carácter abisal y abismático del mundo.

Las cosas del mundo, también se imbrican con el carácter negativo y el habitar auténtico que nos daba esta ética originaria de Heidegger, es así como en su disertación sobre La Cosa, plantea que las cosas del mundo acogen ese vacío, característica que Bejarano (2010), cataloga de "*incertidumbre del sino del ser*" (p.154), inaugurando continuamente el entorno que desde ella se genera, una suerte de provisionalidad óptica íntimamente relacionada con el habitar humano.

Pero el rasgo fundamental del habitar es el proteger (...). Los mortales habitan de manera que ellos cuidan lo cuadrante en su esencia. Según eso, el proteger habitante es cuádruple (...) Los mortales habitan en cuanto salvan la tierra (...) El salvar la tierra es más que sacarle provecho o, pues, trabajarla excesivamente. El salvar a la tierra no domina la tierra y no hace esclava a la tierra, de donde sólo hay un paso a la explotación sin límites. (Heidegger, 2013:205).

Es aceptado, que Heidegger -después de su giro ontologizante-, construye su filosofía como un pensar que es en sí mismo un pensar del Ser, no susceptible de ser categorizado bajo dualidades metafísicas (Carrasco, 1996), puesto a disposición de la manifestación epocal del Ser, develando un acabamiento de la metafísica occidental que en su estado terminal deja al pensar ad- portas de un nuevo inicio marcado por el acontecimiento apropiador o *Ereignis*.

Este nuevo inicio trae, por obra del Ser, la rememoración de un pensamiento que es más bien un polo de sentido que *aúna teoría y praxis*, pensamiento y acción, y nos remonta

a la época de la tragedia griega perteneciente a la época pre-socrática, al alero de pensadores como Parménides y Heráclito (Carrasco, 1996).

Por lo mismo, el esfuerzo del Heidegger posterior a la vuelta es situar el pensar en esa esfera de unidad entre pensamiento y efecto y, por lo mismo, situarlo en un despliegue anterior a las dualidades metafísicas, especialmente aquella que distingue a la ética -como filosofía práctica-, del resto del movimiento del pensar, como la lógica, la física, etc.

Heidegger, según cita Carrasco (1996), denomina a este pensamiento "tautológico": "El pensamiento que se pide aquí yo lo llamo pensamiento tautológico. Es el sentido original de la fenomenología Este género de pensamiento está todavía más allá de la distinción posible entre teoría y praxis "(p. 75).

Esto vuelco, regreso o inmersión, en ningún caso anota un pensamiento inmoral o contrario a los principios éticos, sino más bien que la ética queda subsumida en la relación que intrínsecamente existe entre el pensar y el mundo en el marco del *Ereignis* (Carrasco, 1996:84) y no es expresada por la vía de las dualidades metafísicas.

Esta experiencia del Ser, por su propia donación implicará enmarcar el *ethos* en la época anterior en que se conocían las disciplinas como "lógica", "ética" o "física", anterior a aquella en que el pensamiento se transforma en filosofía.

Se trata, a juicio de estos autores, de una "experiencia original de la ética" (Holzapfel, 2000; Acevedo, 2014; Carrasco, 1996) "coincidente con el pensamiento de la verdad del Ser. En este último sentido no hay diferencia entre el "otro pensamiento" y la "ética original" puesto que el primero sería ya en sí mismo esta última" (Carrasco, 1996:76).

El propio Heidegger, en su Carta sobre el Humanismo, expresa lo esencial de esta aproximación, al situar el plano ético en el marco del pensamiento sobre la *habitación* del hombre que armoniza con la verdad del Ser, resaltando la calidad del hombre como ek-sistente, pastor del ser.

La "ética", entonces, sólo puede existir donde existe la metafísica y el dualismo, y el pensamiento tautológico se mueve en una región anterior a la creación de las dualidades, especialmente aquella que distingue entre pensamiento y acción, o teoría y praxis, separación fundada en la esencia de la metafísica. Este pensamiento no concibe la unilateralidad entre hombre y Ser, y por ello es "neutro" axiológicamente.

Por consiguiente, nada de lo que la *ética*, en cuanto pensamiento de la separación, presupone como básico, puede ser aquí afirmado, "Libertad", "voluntad", "norma", "valor", "finalidad", etc., son todos conceptos que en la ética original dejan de tener el sentido que tradicionalmente la filosofía les ha dado, pues las realidades a las que ellos apuntan, sólo pueden aparecer dentro de un pensamiento del sujeto, o de la subjetividad -que lleva consigo necesariamente la afirmación de la unilateralidad de lo humano-y no a partir de su abolición, que es lo propio del "otro pensamiento" (Carrasco, 1996:77).

Heidegger, en una entrevista célebre con el medio Die Spiegel, niega enfáticamente los efectos prácticos inmediatos que pueda tener el pensamiento filosófico plasmado en sus propias ideas, señalando:

No, yo no conozco ningún camino que conduzca a cambiar de manera inmediata el actual estado de cosas en el mundo, a suponer que un tal cambio fuese posible a los hombres. Pero me parece que el intento de pensar podría despertar la disponibilidad de la que he hablado, clarificarla, afirmarla" (citado en Carrasco, 1996:77).

Se trata de la renuncia al momento unilateral del favorecimiento al despliegue humano, y debe tenerse muy presente que la disponibilidad de la que habla Heidegger en la entrevista es para "la venida o la ausencia definitiva de Dios" (Carrasco, 1996:78).

Para Carrasco, ver en esto una contradicción ética presupone *diferenciar teoría y praxis* -dualidad metafísica que concibe el hacer como producir un efecto visible en el mundo y que presta la utilidad concebida por quien ejecuta el "acto" destinado a producir

dicho efecto, quien, de paso, somete a los entes a los medios que el propio agente se ha propuesto racionalmente-, lo que se opone a lo que Heidegger en la Carta sobre el Humanismo concibe como "*producere*", es decir, "un hacer que tiene en vistas el desplegar una cosa en la plenitud de su esencia" (citado en Carrasco, 1996: 79), caso en el que el hacer se basa en las potencias del propio ente, "Este hacer es expresión de la unidad del que actúa con el propio ser, es un hacer que ayuda a ser. El primero en cambio, es un hacer en el que el agente actuante se afirma a sí mismo, en detrimento de aquello que sufre su acción, es un hacer que anula al ente" (Carrasco, 1996:76).

Esta ética "*originaria*", daría cuenta de un producir que nada tiene que ver con la efectividad concebida desde la metafísica, sino con un *abandono y renuncia a intervenir*, una suerte de pasividad que se entrega a lo que es, a lo que propone la aparición y lo que se muestra desde sí mismo sin intentar modificarlo, categorizarlo o explicarlo racionalmente, apertura *a lo que el Ser dicta*, "decir puramente descriptivo, en el sentido en que la poesía pudiera caracterizarse de este modo" (Carrasco, 1996: 82-83).<sup>24</sup>

El sentido de todo cuanto es, según lo anotado, es la circularidad de lo humano respecto al Ser, por eso el pensamiento de Heidegger, según Carrasco, implicaría una vuelta a los orígenes trágicos de occidente en tanto "pensamiento de la unidad recuperada. Abolida la separación, queda abolida también la ética, que la presupone" (Carrasco, 1996: 83).

---

<sup>24</sup> Así, el "nuevo pensamiento" podría definirse como una modalidad de pensamiento, en la cual ya no es el hombre el que impone en el mundo su modalidad de ser, con el propósito de hacerlo más cercano a su esencia humana, sino como una búsqueda de síntesis, en la que lo humano aparece siempre como la unilateralidad de una relación de correspondencia y de reciprocidad con el ser. Lo humano: un ente en el que lo entitativo está constantemente trascendido por el ser y hacia el ser (...) por eso la acción, tal como la ha entendido la metafísica (..) modificación que va desde el agente (sujeto) hacia el mundo, no tiene ahora ningún sentido (...) Si el hombre actúa es porque en cierto modo él mismo es actuado (Carrasco, 1996: 83).

El "otro pensamiento" es llamado por Heidegger "la rememoración en la historia del ser" según la frase final del libro Nietzsche (Carrasco, 1996: 84), donde lo que se exige es dar cuenta de la unidad entre ser y pensar, para lo cual la propia filosofía se escinde de la unilateralidad de lo humano para ser entendida como la historia del ser mismo y su verdad, circularidad que obliga a pensar la manifestación como una "manifestación del propio ser" lo que incluye el pensamiento de la rememoración como una propia manifestación del mismo y un modo de mostrarse rememorando su propia historia.

Se trata del *Ereignis* como acontecimiento circular, el cual es, en este sentido u vislumbrando la correspondencia entre ser y pensar "acontecimiento apropiador, cuya entrada en lo propio<sup>25</sup> es al mismo tiempo la entrada en lo propio de todo lo que es" (Carrasco, 1996: 84-85) en tanto Época y mundo, testimonio del ser donde todo lo que viene a ser encuentra su medida y correspondencia; "En el caso de Heidegger, esta dispensación se da como la experiencia de la extrema indigencia con respecto al ser. Este ser que se manifiesta ahora como una *pura nada*, momento que a su manera está ya anunciado en la "huida de los dioses" de Hölderlin, y en la "muerte de dios", de Nietzsche (...) este nihilismo radical que coincide con el máximo poder de expansión de la metafísica, es lo que es interpretado por Heidegger como señal de un cambio de época (...) aunque tampoco este acontecimiento puede darse por seguro, porque a ningún hombre le está dado el poder de conocer en forma segura este designio (...) (Carrasco, 1996: 85).

Lo que se trata de mostrar, es que este pensamiento no es ético en el sentido tradicional de la palabra, o sea, vinculado al aspecto práctico que rivaliza con el teórico,

---

<sup>25</sup> Lo propio acá -eigen-, se une al acontecimiento, y lo propio, en cuanto el pensar que rememora la historia del ser es una mostración del propio ser, es el pensar que a la vez es uno con todo lo que es.

concepción propia de la metafísica occidental dualista<sup>26</sup>, sino que en tanto pensamiento verdadero es *síntesis entre el ser y lo humano*, quedando lo humano despojado de toda unilateralidad y lanzado a una rememoración bajo una indigencia extrema del lado “humano” del pensar.

El pensamiento, desde este prisma, no puede pretender ser creador de efecto alguno, pues los efectos están en él ínsitos al limitarse, de modo fenomenológico, a mostrar lo que ve, obteniendo su poder directamente desde lo que se abre mostrándose y no desde ninguna conciencia intencional, como fuese el adalid de la Fenomenología clásica (Acevedo; 2014), se limita a la mostración de lo que previamente ve –ya no lo re-presenta-, lo que presupone una síntesis y no una división, categorización u orientación de lo que así aparece.<sup>27</sup> Allí donde, según el antiguo enunciado de Parménides, ser y pensar son lo mismo, allí también tiene lugar el prodigio de que la libertad y el destino sean lo mismo” (Carrasco, 1996: 87).

En Heidegger, el ethos es *habitación originaria* (Holzapfel, 2000:135).<sup>28</sup>

Y es que el pensamiento Heideggeriano sustenta, según diversos autores una ética "originaria", y afectiva (Acevedo, 2014; Santiesteban, 2004; Holzapfel, 2000), en la que subyace una experiencia que por el hecho de no ser dual y perteneciente al Ser, conectaría –vía pensamiento-, con el sentido de todo lo que es no pudiendo de esa manera ser ajeno a

---

<sup>26</sup> El autor, certeramente se refiere a otras dualidades, a saber, la forma ideal y su realidad; utopía y presente; modelos de acción y acción misma, reducibles a la gran separación, la física y la “meta”.

<sup>27</sup> Carrasco (1996) da luces sobre la visión Heideggeriana del pensamiento fenomenológico; “él no es ni juicio, ni prueba, ni justificación fundada. Él es más bien un fundarse sobre lo que ha aparecido a la mirada” (p. 86).

<sup>28</sup> De lo que se trata pues en lo ético, referido a un ethos originario (palabra que también se traduciría como "carácter" y como "conciencia"), es de habitar el mundo. Esto es lo decisivo y lo es no solamente en el pensamiento heideggeriano, sino también para el hombre: cómo habitar entre el nacimiento y la muerte (...)Ahora bien, cuando decimos "habitar" estamos hablando a su vez de lo que Heidegger llama y define en Ser y Tiempo (...) como "ser-en-el mundo" (...)Si sopesamos esto en todo su alcance, nos daremos cuenta que por lo mismo en el pensamiento heideggeriano se expresa una eticidad sui generis (...) Esto se reconoce claramente en las siguientes palabras de su Carta sobre el Humanismo (...) (p. 135-136).

la ética, que está ya realizada en tal pensar que es del Ser, que se manifiesta en el lugar de habitación -claro abierto- que el propio Ser dona al hombre. Según Gadamer (2003), el hecho que Heidegger se hubiese negado a escribir una ética se debe a "determinadas razones y no a una omisión" (p. 219).

Y en línea con esto, tenemos un punto en común con el hecho de que Heidegger haya situado su ética en el ámbito originario y no manifiesto a través de un planteamiento discursivo, a saber, la búsqueda de una experiencia fundamental y afectiva:

Señala Heidegger:

La filosofía está dominada por una experiencia fundamental que se renueva constantemente, de tal suerte que la racionalidad misma está dada en esta experiencia fundamental y tiene que constituirse en ella temáticamente. Por eso no hay disciplinas filosóficas (como la lógica, la ética, la estética, la filosofía de la religión). Hay que suprimir esta separación en disciplinas (citado en Santiesteban, 2004: 74).<sup>29</sup>

Santiesteban (2004), reconoce, en línea con lo que venimos planteando, que Heidegger otorgó excesiva importancia, especialmente después de la vuelta, al elemento "pensamiento", lo que configura otra de las razones, según Santiesteban, por las cuales el autor ha dejado de lado una referencia expresa a la ética (Santiesteban, 2004:76).<sup>30</sup>

El propio Heidegger aclara esto en su obra "La técnica y la vuelta", en donde antepone, según Santiesteban (2004), la pregunta por el pensar, "Previa a la por lo visto siempre inmediata y urgente pregunta ¿qué debemos hacer?, debemos considerar: ¿cómo

---

<sup>29</sup> Esto, armoniza con la Carta sobre el Humanismo, donde el filósofo menciona que tal división de la filosofía en parcelas, o que "la constitución de la lógica, de la ética y de la física en disciplinas coincide con la transformación de la filosofía en ciencia, y con su súbita despedida del pensar originario" (Heidegger, 2007: 74).

<sup>30</sup> La tradición concibe estas dos esferas de tal manera que el hombre es considerado un sujeto del cual se abordan en primer término sus aspectos teóricos y se le añaden ulteriormente, de manera artificial, sus aspectos ético-prácticos. Ciertamente son las mismas razones que condujeron a Heidegger a evitar el término "actuar", las cuales luego permiten explicar sus reservas por el uso del término "ética". (Santiesteban, 2004: 76).



tenemos que pensar" Pues el pensar es el más propio obrar, si obrar significa prestarle ayuda a la esencia del ser" (citado en Santiesteban, 2004: 76).

El habitar y sus reflexiones, la relación esencial con el ser -dada por el pensar-, el lugar de residencia esencial y la disposición anímica fundamental y el *ethos* son los tópicos en los que Heidegger encuentra la raigambre para la ética originaria, en las cuales a todas luces resalta la necesidad de conectarnos con una experiencia fundamental pero no del pensar, sino que sensitiva, en el marco de una pragmática que evidencie la virtualidad del yo.

El *ethos* y el habitar, en relación con la disposición o vuelta hacia lo ente en su totalidad -o afectividad-, están vinculados en la obra de Heidegger sobre Heráclito, en donde se realza la idea o significado de *habitación o lugar de residencia del hombre* implícito en el *ethos* que es la comprensión que desarrollará Heidegger en su filosofía tardía (Heidegger, 2007: 291).

De esta manera en la Carta sobre el Humanismo Heidegger desarrollará este tipo de comprensión de la ética, junto con sus reservas expresas al entendimiento aristotélico-metafísico del *ethos*.

Es en dicho escrito donde Heidegger sitúa a la ética como "originaria".<sup>31</sup>

---

<sup>31</sup> "(...) el término ética quiere decir que con él se piensa la estancia del hombre, entonces el pensar que piensa la verdad del ser como elemento inicial del hombre en cuanto existente es ya en sí mismo la ética originaria. Pero este pensar tampoco es que sea ética por ser ontología. Entretanto he aprendido a darme cuenta de que precisamente esos términos -ética y ontología-, tenían que conducir irremediable y directamente al error. En efecto, dichos nombres y el lenguaje conceptual que les corresponde no vuelven a ser pensados nunca por el lector a partir del asunto que hay que pensar primero, sino que es este asunto el que acaba siendo representado a partir de esos términos que han quedado atrapados en su significado habitual. El pensar que pregunta por la verdad del ser y al hacerlo determina la estancia esencial del hombre a partir del ser y con la mira en el ser no es ni ética ni ontología. Por eso, y en este ámbito, la pregunta por la mutua relación entre ambas ya no tiene fundamento alguno. Y, sin embargo, pensada de modo originario, su pregunta sigue conservando un sentido y un peso esencial (Heidegger, 2007: 291-292).

Lo original del pensamiento de Santiesteban, se basa en insertar la ética originaria de Heidegger tardío, como consustancial a la consideración de las disposiciones anímicas o afectivas, en tanto experiencias fundamentales. Esta relación con el ser, está marcada en las lecciones sobre Heráclito por un cuidar, un guardar (Santiesteban, 2004: 82), haciéndose evidente la relación de esta ética con el desarrollo tardío de la *geviert* y el cuidado o *schonen* que el hombre debe dispensarle para habitar poéticamente el espacio.

Heidegger dice en la Carta sobre el Humanismo, que esta morada o de habitación "El hombre es en su ser histórico el ente, cuyo ser consiste en su esencia, que habita en la cercanía del ser. El hombre es el vecino del ser", y a esto debe sumarse la célebre cita "el hombre no es el señor del ente sino pastor del ser", alusiones de acuerdo a las cuales la ética de Heidegger se desliga de la metafísica tradicional o deontología, de la axiología.

En La Enseñanza de Heráclito acerca del Logos, el alemán reitera que la ética, entendida como habitar, está muy lejos de la lógica -y del principio de razón como fundamentos, es más, invierte el "orden del sentido común filosófico"; planteando la ética incluso como fuente de la lógica:

La lógica es como un tratado de la afirmación, es decir, del juicio, al mismo tiempo que un tratado del concepto y de la conclusión. Hacer un juicio y afirmar no son, desde luego, comportamientos especiales del hombre, sólo algunos entre otros modos del comportamiento del hombre. Las formas de comportamiento del hombre desde su unidad es una actitud del hombre en el sentido del lugar de residencia en medio del ente, dicho sucintamente, el *ethos*, las analiza la ética. *Por eso podemos concebir la lógica como una rama de la ética. Es la ética del comportamiento afirmador.*<sup>32</sup> (citado en Santiesteban, 2004: 86).<sup>33</sup>

En ¿Qué es Filosofía?, Heidegger señala que a cada época le corresponde una *disposición afectiva*. Como nos encontramos en la época del nihilismo y del imperio de la

---

<sup>33</sup> Y para finalizar su "re-situación", escribe Heidegger en la misma obra "el hombre es aquel ser vivo que tiene un *ethos* y se distingue por eso" (citado en Santiesteban, 2004: 86).

técnica moderna, la disposición anímica imperante sería enigmática y misteriosa, prácticamente indiscernible y el indicio más claro del que el pensar no está encarrilado en la habitación de la proximidad del ser (Heidegger, 2006).

A la filosofía griega, le correspondió el asombro, sin embargo, en nuestra era encontramos distintos ánimos en el pensamiento, temor y angustia, duda y desesperación mezclados con confianza y esperanza (Santiesteban, 2004: 87).

Sin embargo, en otras obras, Heidegger indaga en un nuevo estado anímico fundante de una disposición afectiva característica de este tiempo, *el ethos del respeto -scheu-*<sup>34</sup> (Santiesteban, 2004), actitud que se encuentra en relación con la llegada a la morada originaria del pensar a su origen.

En las Contribuciones (...), el tema de la disposición anímica se retoma como *Grundstimmung* (temple anímico fundamental) (Bulo, 2012), desembarazándose, de cierta manera, de la tradición metafísica que sitúa la afectividad como algo accesorio y torpe frente al conocimiento teórico.

Se reivindica el temple afectivo, como función del pensar esencial. Todo pensar esencial exige que sus pensamientos y frases sean acuñados siempre de nuevo como yacimientos a partir del temple fundamental. Si cesa el temple fundamental, entonces todo se vuelve un repiqueteo forzado de conceptos y cascarillas verbales.

Ya sabemos que nuestra ética orienta hacia un camino de base, donde se rehabilita un espacio que es emocional, preteórico y afectivo, y en esto no puede dejar de

---

<sup>34</sup> Los traductores de Aclaraciones a la Poesía de Hölderlin traducen dicha palabra alemana por "temor" (.....). Optaré por la traducción de Santiesteban en tanto aquella reafirma, en línea con lo ya acotado sobre la ética originaria, precisamente una actitud de tolerancia, apertura y dejar-ser al misterio mismo-, conexión esencial del pensar meditativo.

reconocerse el aporte de Heidegger al contexto filosófico, pues podemos concluir que el *ethos* en Heidegger se llega a identificar con la disposición afectiva que, a la vez, determina las posibilidades de relación para con lo ente en su totalidad en un contexto epocal determinado, " a cada época le corresponde un *ethos*, el cual procede de un destino del ser (..) La historia del ser comprende una historia del *ethos*" (Santiesteban, 2004:87).<sup>35</sup>

Tal consideración, ha acontecido desde el sondeo en su filosofía primera de una experiencia capaz de dar cuenta del *contra-movimiento* de la vida fáctica en el marco de la construcción de una hermenéutica fenomenológica -contra-movimiento que es desenmascarador de la existencia caída del Dasein-, hasta la inserción de dicha experiencia en el destello del Ser mismo como temple fundamental o lo trasponedor que nos inserta en la experiencia, "entendida" como *experiencia fundamental no-dual a la luz del Ereignis* (Bulo, 2012; Redondo, 2005; Rodríguez, 1997).

Tal consideración, resultará esencial si lo que se pretende es sondear posibilidades de transformación genuina del hombre, en este sentido, podemos concordar con que del temple fundamental del respeto "surge la necesidad de enmudecer [*Verschweigung*], y éste consiste en dejar que el Ser se despliegue esencialmente como acontecimiento que atempera toda actitud en medio del ente y todo comportarse respecto del ente" (Heidegger, 1999-200:28).

Silencio y respeto van de la mano en cualquier ética que se precie de valorar la afectividad y las contingencias, si se quiere, podemos estimar que es la contemplación el lugar donde nos sitúa Heidegger en toda su filosofía tardía, especialmente si es que la

---

<sup>35</sup> La reivindicación afectiva, como es sabido, desempeña un papel central en toda la filosofía de Heidegger quien, desde su filosofía temprana ha prestado una especial consideración a la vida afectiva, configurando con ello, a mi juicio, una de las formas de salida del pensamiento dual que ha caracterizado a la ontología occidental –y no es un misterio que toda la filosofía de Heidegger se propone al menos una reconfiguración o destrucción de la ontología (Rodríguez, 2010).

entendemos como un modo de observar, un ver que implica desprendernos de las valoraciones para indagar el advenir de algo "otro" que debemos habitar de forma genuina; misterio que podemos afrontar en armonía o desarmonía pero que finalmente resalta nuestra vulnerabilidad como humanos.

En el Heidegger tardío, la disposición anímica fundamental abre las puertas del "otro comienzo", es por ello que el papel de la afectividad posee un rol esencial y transversal en la filosofía del pensador de Friburgo, hasta el punto de hacerla condición del surgimiento de un nuevo *ethos*.

Así, el llamado de Heidegger, es a insertarnos pacíficamente en la *no-dualidad del ser* y por ello, la frontera entre ética y política- a contrapelo de la filosofía occidental-, se diluye, y para él pasa a cobrar un esencial sentido la *espera* de un nuevo destino del ser (*Seinsgeschik*).

De esta manera, la ética no se distingue de la historia del ser, de su destino y, por ende, queda *unida a la ontología* de forma originaria y a la consideración de la afectividad<sup>36</sup>, el *tono del ser* (Bulo, 2012).<sup>37</sup>

---

<sup>36</sup> La ética originaria tiene por tema el habitar del hombre en el sentido señalado. La falta de un pensar del *ethos* y el olvido del ser forman parte de un mismo y único proceso (...) la historia de la metafísica. El hallazgo filosófico fundamental de Heidegger, por lo que a la ética se refiere, consiste en mostrar que el *ethos* está fundado en una disposición afectiva fundamental (Grundstimmung), que, por su parte, impregna el comportamiento del hombre hacia la totalidad de lo ente. Heidegger sitúa el arraigamiento de toda ética como reflexión orientadora en un *ethos* previo que no puede ser ni sustituido ni creado por esta reflexión. El estado de ánimo fundamental es, a su vez, lo previo, lo anterior, que impregna el *ethos*. (Santiesteban, 2004: 90).

<sup>37</sup> Partiremos con una cita clave de las *Contribuciones a la Filosofía (Del Acontecimiento)*, del filósofo alemán. La verdad no es nunca el "sistema" articulado de proposiciones, a las que uno pudiera apelar, ella es el fundamento en cuanto reticente e invasor, que deja que sobresalga [übertragt] lo oculto sin suprimirlo, [es] el temple que ha sido afinado como tal fundamento. Pues este fundamento es el Ereignis mismo como despliegue del Ser. El acontecimiento porta la verdad = la verdad invade [durchragt] el Ereignis. (Heidegger, 1989: 238). Pero como anticipamos, al menos cronológicamente, la conceptualización desde la que proviene esta experiencia fundamental, en sus inicios, la encontraremos en una particular lectura del pensamiento aristotélico del *pathos*, de las pasiones, de los estados afectivos, que en esta etapa desembocan en la construcción de una experiencia esencial para el filosofar, que Heidegger nominará como "*experiencia fundamental*". Este aspecto existencial (pre-teórico), domina el proceso filosófico en todo el pensamiento de Heidegger. La consideración de los estados afectivos se mostrará, en adelante, ligada a esta experiencia fundamental, tal como lo indica con claridad Ramón Rodríguez (1997). Es patente que sólo a partir del momento en que Heidegger descubre el sentido fenomenológico de los afectos como el modo primario de encontrarnos con nosotros mismos, puede empezar a elaborar filosóficamente esa experiencia fundamental, que estaba sin duda ya jugando un papel hermenéutico clave (p. 208).

La característica de tonalidad abre un espacio de tiempo, siempre modal en relación a explicar la *copertenencia entre el Ser, el Dasein y el ente*; por ello el temple y los temples en general pueden ser caracterizados como un *Entre* (Bulo, 2012), modo de nominación que permite dar paso a un régimen de copertenencia entre Ser y Dasein y resituar la noción de experiencia, más bien apartarse de la experiencia como noción derivada de momento subjetivo, pues se trata del tono del ser y la experiencia como un mismo momento (Bulo, 2012), “a esto apunta el llamado *Entre*” (Bulo, 2012: 39).

El temple es el temblor del temblor del ser como acontecimiento en el Da-sein. Destello no como un mero desaparecer y apagarse, sino, al contrario, como conservación de la chispa en el sentido del claro del ahí conforme a la hendidura plena del Ser (...). (Bulo, 2012:39)<sup>38</sup>.

La imbricación con la *Gelassenheit*, se muestra a través de la *reserva -contención*:

Desde aquí el temple es lo que conserva, preserva (*Bewahrung*) —y siguiendo las huellas de la reserva, lo que “contiene”— esta “chispa” que consiste en el claro del Ahí conforme a la hendidura del Ser (...) el acontecimiento en cuanto está aconteciendo, ésa es la chispa conservada por el temple. Por eso la reserva será el temple que corresponde propiamente a la voz del ser como *Ereignis*, porque indica justamente este preservar que es capaz de contener el despliegue del ser como *Ereignis*; dejándolo, permitiendo su despliegue, y la serenidad apuntará también en esta dirección. El temple de ánimo es el destello del Ser, es la conservación del estar aconteciendo el *Ereignis*, es el modo concreto de durar el Ser. (Bulo, 2012:40).

Parece, incluso que se divisa un vínculo con la filosofía práctica antigua en todo esto, la *Phrónesis* o prudencia (primera virtud cardinal) desarrollada vastamente por Aristóteles, vinculada también con la “*virtud del término medio*” lo que denotaría, según Klaus Held, una vinculación con las éticas tradicionales desde la ética originaria de la Serenidad (Acevedo, 2014: 381).

Finalmente, otra de las razones por las que Heidegger no habría formulado directamente una ética, tienen que ver, según los autores que expongo, con la presencia del

---

<sup>38</sup> Esta cita clave de las *Contribuciones* de Heidegger que aparece en la obra *El Temblor del Ser. (Cuerpo y Afectividad en el pensamiento tardío de Martin Heidegger)*, de la filósofa Valentina Bulo, resume en gran medida las características del temple anímico que Heidegger propone; lo primero que llama la atención es que se trata de un destello pero que no se extingue, entonces el temple se abre y templea como despliegue del Ser mismo, despliegue que es el mismo *Entre* pero asumido de *forma tonal*, experiencia de vibración, lo que abre la puerta a un apartamiento de la concepción metafísica tradicional vinculada a las esencias inmóviles y su topología tradicional

nihilismo como destino del ser, el que alberga en sí la posibilidad de una transformación del hombre al alero del mismo ser, pues nihilismo en este contexto se manifiesta como apuro del ser mismo (Santiesteban, 2004: 78), frente a lo cual -lo que es de capital importancia para nuestra investigación-, surge inevitablemente la pregunta por el *ethos* en el seno del nihilismo y la nada.

Todas estas razones, junto a lo que he expresado en apartados anteriores, me mueven a cuestionar la denominada "ética originaria", en tanto, estimo, se insertan en un sector bastante crítico de la ética, crítico porque no se preocupa por la transformación -esencial en una ética responsivo no contingente-, ni por el cuerpo o la afectividad, entendida esta última como devenir cuerpo-mente, cada vez, aquí y ahora; único *lugar* donde empatizamos con el sufrimiento ajeno y propio.

## ***II.IX.- Conclusiones preliminares. Radicalización de la afectividad/corporeidad.***

Para finalizar este capítulo, quiero recalcar que al hablar de actitudes o afectos, debemos "pasar" nuestra idea mental de esa palabra por el contraste que el propio pensar meditativo impone, es decir, radicalizar la intención de poder pensar y sentir, a la vez y de manera no-dual, una presencia/ausencia de la sustancia, y *receptividad* hacia el misterio.

Este paso, en línea con el primer capítulo, resulta central para instalarnos en la vulnerabilidad y el cuerpo como lugares que nos apuntan hacia un pensamiento no-dual, que precisamente por su no-dualidad, pueda albergar un despliegue ético-compasivo hacia todo lo que es.

Heidegger, en toda su filosofía insiste en la fuerza desveladora y en la *capacidad de apertura* de lo afectivo.

Para el primer Heidegger, entre los diferentes existenciales que constituyen la existencia humana destaca la disposición afectiva (*Befindlichkeit*), que " es capaz de abrir un espacio de juego" (Adrián, 2007: 367).

Aquí, sin embargo, la fuerza de la afección está inserta en *cooriginariedad con la comprensión y el habla*

Los estados de ánimo generales como la angustia, la inquietud, el aburrimiento y la depresión se diferencian de los afectos concretos como el miedo, la alegría y la ira en que no se dirigen a algo concreto y determinado. A diferencia de los afectos que remiten a situaciones específicas, las disposiciones afectivas revelan cómo le va a uno en general. En otras palabras, abren de manera inmediata toda una situación vital, todo un horizonte de experiencias, opiniones y deseos que nunca logramos objetivar, que escapan a cualquier intento de determinación objetiva. (Adrián, 2007: 367)

En síntesis, las afecciones revelan el mundo, y ya sabemos, que el mundo es la aperturidad consustancial al propio Dasein.

En la conferencia *¿Qué es metafísica?* reaparece la disposición afectiva de la angustia y se alude al aburrimiento, temple que pone de manifiesto la voluntad de dominio y control de la era técnica. "En este sentido, el aburrimiento ofrece la posibilidad de romper con los engranajes de un mundo públicamente vertebrado" (Adrián, 2007:367).

Encontramos en estas lecciones, una anticipación del diagnóstico que Heidegger ofrece años más tarde en la problemática de la técnica y el pensar meditante.

En las *Contribuciones*, se reconoce el papel fundamental de los afectos

Todo pensar esencial exige que sus pensamientos y frases sean acuñados siempre de nuevo como yacimientos a partir del temple fundamental. Si cesa el temple fundamental, entonces todo se vuelve un repiqueo forzado de conceptos y cascarillas verbales. (Heidegger, 1999-2001:32)

En este contexto, para Heidegger, *es el pensamiento* el que está siempre marcado por un estado de ánimo fundamental que acontece de manera epocal, es decir, que impregna el



modo de pensar de toda una época histórica; es la historia del ser la que " (...) se puede entender como la sucesión de unos estados de ánimo fundamentales (...) los griegos pensaron desde el asombro, los modernos desde la duda y la época contemporánea desde el espanto de la maquinación. Los estados de ánimo ya siempre anteceden y abren *el pensamiento*, por lo que éstos no están nunca a su disposición" (Adrián, 2007: 367-368); es el pensamiento esencial el que está impregnado, como una corriente subterránea, de afecciones fundamentales.

La pregunta ética es ¿cómo se logra acceder a la realidad del otro? (Adrián, 2007: 368) desde las actitudes de serenidad y apertura al misterio<sup>39</sup>, cuando la afectividad se enmarca en un origen común -o incluso previo y conducente-, con la comprensión, el habla o el destino del modo de pensar de toda una época filosófica<sup>40</sup>, ¿cabe, acá, filosóficamente un rol ontológico del cuerpo, las diferencias y la compasión contingente hacia todos los seres sensibles?; ¿Logra el yo hipostasiado, transfigurarse hacia lo otro por medio de una pragmática que deleve su virtualidad?

---

<sup>39</sup> Para Scheler, por ejemplo, el primer origen del amor está en la simpatía. La simpatía es el fundamento de toda relación interpersonal, facilita una *comprensión* genuina de las personas y crea una comunidad de sentimientos compartidos, es decir, "revela la verdad del otro en cuanto otro". Según él, los actos de cada persona forman parte de una comunidad. La conciencia no sólo es conciencia del mundo de mis vivencias, sino también *convivencia* de una comunidad. En otras palabras, en la persona se dan vivencias que en propiedad son *convivencias*; nuestro vivir es un *convivir*. Una vez reconocida esta realidad comunitaria, cabe preguntarse cómo logramos comprender y acceder al otro. En *Ordo amoris y Esencias y formas de la simpatía* se afirma que comprenderemos y reconoceremos ya sea a nosotros mismos como a un individuo y a un pueblo si conocemos el sistema que articula sus costumbres, valores y preferencias. Scheler agrupa ese sistema de valores y preferencias en el *ethos* de un sujeto o colectividad. Y el núcleo más fundamental de este *ethos* es el orden del amor y del odio. Todo lo que reconocemos como moralmente relevante en un ser humano o grupo debe ser reducido al modo en que constituye sus actos de amor y odio. En definitiva, «quien posee el *ordo amoris* de una persona, tiene a la persona, comprende el núcleo íntimo de sus acciones, penetra en la profundidad humana. (Adrián, 2007: 368). Así, por ejemplo, experimentamos simpatía por otra persona en la medida que forma parte de mi nacionalidad, mi colectividad, mi familia, mis amigos, pero sólo dentro de estos límites. Sólo el amor puede superar estos límites y establecer una relación profunda que exalta, aun con mayor grado, la autonomía y diversidad del otro. El amor, por tanto, no considera al otro como idéntico a uno mismo; más bien, tiende a sublimar a la persona amada. Como recuerda Scheler, una persona que no es capaz de amar es prisionera de sí misma. El amor es la disposición afectiva fundamental que nos abre y desvela la realidad del otro. (Adrián, 2007: 368).

<sup>40</sup> El término *affectus "ejercer una acción sobre"* implica en efecto la idea de una modificación introducida a la fuerza en sujeto que, sin duda, se prestaba a ella pero en sí mismo no la requería. Aplicado a la conciencia, el término sugiere que ésta sería en sí neutra, indiferente, pura mirada proyectada sobre los seres y las cosas, pero que, al mismo tiempo, el mundo exterior, por medio de los sentidos, ejercería sobre ella una cierta violencia, suscitando en ella una serie de trastornos que se reagrupan bajo la denominación genérica de "emoción". La afectividad se definiría así como el conjunto de modificaciones perturbadoras sufridas por una conciencia esencialmente representativa, una conciencia en la que el *intelligere* constituiría la esencia y el *sentire* solamente el accidente. Sin embargo (...) conviene denunciar en primer lugar la ilusión intelectualista vehiculada por el uso de tal terminología. (Hulin, 2007: 141).

No caben dudas, que este pensamiento, en que la afectividad se remite al rol revelador de estructuras ontológicas, y en el que la pasividad no es receptividad, sino mera espera -como vimos de los templos esenciales del pensar meditante-, nos deja en cierto abandono si lo que queremos es dar cuenta de una ética contingente, no-racional y que a la vez tenga raigambre en una experiencia no-dual, porque se avoca al Ser y no a la afectividad como fuente, en sí misma, apodíctica, de las diferencias.<sup>41</sup>

La verdadera transposición, ética, sostengo, que saque de la "originareidad" a la ética de Heidegger, requiere de una experiencia de corte afectivo, no ontológico-desubstancializadora; es una vivencia del *temple del Vacío*, de la Nada Absoluta, que se realiza por medio de su *contemplación*, mirar el sufrimiento de la crisis no como una superestructura, sino como corporizado en todos los seres sensibles, producido por todos nosotros en tanto co-emergemos con el mundo y sus catástrofes..

Para que el dolor se haga *maestro* y suscite en nosotros la compasión, es necesario que lo contemplemos en toda su magnitud y sin miedo, con paciencia, lo que requiere que nos sintamos pertenecientes a un lugar de común despliegue de esta sensibilidad, en tanto lugar transpersonal donde acontece un tipo de experiencia que está en la base del pensar representacional, que no se identifica con él.

Según Carla Cordua, el término "Desasimiento" -como ella traduce *Gelassenheit*-, implica una profunda conexión con el entono que nos rodea -y carece de connotaciones

---

<sup>41</sup> (...) en este pensamiento tiene tal peso la convicción de que lo decisivo para el hombre se juega única y exclusivamente en relación a su propio ser, traduciéndose esto en un llamado, que es, al mismo tiempo, un desafío a ser-sí-mismo, que se estima que los valores de la ética tradicional no solamente no nos llevan por ese camino, si no que, más encima, nos apartan de él (Holzapfel, 2000:136). (...) en este pensamiento tiene tal peso la convicción de que lo decisivo para el hombre se juega única y exclusivamente en relación a su propio ser, traduciéndose esto en un llamado, que es, al mismo tiempo, un desafío a ser-sí-mismo, que se estima que los valores de la ética tradicional no solamente no nos llevan por ese camino, si no que, más encima, nos apartan de él (Holzapfel, 2000:136).

teológicas-, y refleja la relación "hombre-mundo, mundo-hombre" (Cordua, 1999:34), evidenciando su carácter *universal*, para demostrar cuan alejado está de una metafísica anclada a la subjetividad, como de un irracionalismo como muchas veces se pretende encajar un pensamiento que tiene menos de académico y más de experiencial y concreto, y *místico* (Cordua, 1999; Pöggeler, 1993).

Viso de no-dualidad, pero aún hacia el pensamiento, pues el cuerpo -lugar transpersonal desde el que mostramos nuestra *metanoia*-, está lejos<sup>42</sup>, pues "La decisión de empezar a pensar no pasa de ser la *disposición de corresponder a lo que se ofrezca para ser pensado*" (Cordua, 1999:28).

Las contingencias, comienzan a verse más como lo que falta al pensar meditante.

En línea con esto, Enrique Dussel, respecto a la "ética heideggeriana", estima que el alemán no llegó nunca siquiera a concebir lo que se ha denominado una *ética originaria*, pues su pensamiento no supera su propio marco ontológico, siendo incapaz de avanzar al ámbito práctico; "Mediaciones prácticas" que aterrizan al ser en la vivencia concreta y cotidiana.

---

<sup>42</sup> El pensamiento es de por sí acción debido a que constituye un lazo con el ser de lo que es. Pensar es dejar ser; esto exige, por una parte, desasimiento, *abstención del ejercicio de la voluntad*. Pero, por otra, supone la disposición para corresponder, la recepción y la comprensión de lo que es, el acceso a la verdad. Tal verdad es la condición previa no sólo del conocimiento de lo específicamente determinado, sino que también de toda conducta capaz de entrar en relaciones con las cosas y de ajustarse a las situaciones. De manera que el pensamiento es práctico principalmente no por las consecuencias técnicas que se siguen de su aplicación, sino porque está ligado a la manifestación de un mundo que hace sentido para quien puede conocerlo o desconocerlo, para quien puede actuar en él de una manera o de otra. El pensamiento transforma el mundo (...) en cuanto lo redescubre como el lugar de todas las posibilidades de ser. (Cordua, 1999: 48-49).

Para Dussel (2016), si hablamos de ética debe operar una dialéctica en tanto método de movimiento desde un horizonte existencial a otro, y Heidegger habría sido incapaz de superar el mundo propio de su ontología, careciendo su fenomenología del "despliegue dialéctico" consustancial a una ética que opere como teoría general de los campos prácticos.

Se trata de mediaciones que expresan al ser humano en el mundo, que concretizan el ámbito moral en el mundo: "El ser-en-el-mundo en sí es abstracto, no real. Solo por las mediaciones, por el acto humano, deviene real. La voluntad libre, indeterminada, es el ser. Cuando se pone en un acto humano deviene real, objetivo, observable" (Dussel, 2016:37).

Pensar en que el mismo hombre pueda provocar un cambio, es para Heidegger una mera postura subjetiva; a lo que se limita su rol es a "dejarse" o "dejar" que se rehaga el destino del ser, tomando conciencia que su pensar está dirigido hacia el ser, caso en el cual "quizás" el ser se descubra al hombre (Bulo, 2012).

Sabiendo que no hay nada por hacer, el hombre pasa a ser un "recipiente" que debe corresponder con "gratitud" el advenimiento de la verdad del ser, donde *gratitud no es sino pensar* que agradece (*Danken*) al ser mismo (Caputo, 1995: 152).

El énfasis del pensar meditativo implica el dejar-ser el juego del mundo (*Weltspiel*) (Caputo, 1995: 153) y por ello, Heidegger plantea preguntas antes que otorgar respuestas (Gadamer, 2003: 220), por ello, el propio Gadamer concuerda con la necesidad de dotar al pensamiento de Heidegger de *una disciplina metódica que pueda insertarse en su fenomenología de la experiencia, pero que no tenga que ver con el pensar* (Gadamer, 2003).

En esta misma línea, Reiner Schürmann coincide en que Heidegger no conoce un programa de acción para realizar el nuevo "ser en sí", recalcando que el pensamiento Heideggeriano no nos llama como actuantes" (citado en Gadamer, 2003: 220).

En resumen, nuestra transposición y salto, para ser pensados en línea con una vulnerabilidad contingente, que suscite un camino compasivo, debe establecer puentes entre una ética que posee fuerte raigambre en la negatividad, y otros modos de abordar el fenómeno ético sincrónicos con la experiencia de *devenir cuerpo-mente*<sup>43</sup>, que, igualmente, destacan en su aproximación post-humanista, donde el "yo" hipostasiado es fuertemente puesto en duda.

Y en relación al giro ontologizante (*Kehre*), tiendo a simpatizar, también con quienes piensan que el pensamiento del ser -ética originaria-, inserta en un marco fútil la actividad humana para cambiar algo del mundo (Villarreal, 2006: 157), y el poder revelatorio de los afectos en ese ámbito, queda hundido en estructuras ontológicas que sofocan su potencia fenomenológica (Henry, 2015: 460).

Sigo, la crítica del fenomenólogo francés Michel Henry, que a pesar de estar referida a la disposición afectiva del primer momento de Heidegger, es extrapolable a la Hermenéutica del Ser:

Pues la comprensión ontológica del ser y la afectividad no van en absoluto a la par, como componentes co-origenarios del acontecimiento en que surge la fenomenalidad, y tampoco lo constituyen en el mismo nivel ni de la misma manera. Por esta razón, el vínculo que los une no es un mero vínculo de yuxtaposición, una recolección de propiedades cuya simultaneidad nos limitamos a constatar antes de incluirlas pura y simplemente en un mismo absoluto como (co-origenariedad). Pero porque este vínculo es de fundación, porque la afectividad ha realizado ya su obra cuando se levanta el mundo, a todo lo que se propone en éste y lo supone está unida ella de manera forzosa y precisamente como lo que lo hace posible en su fundamento (Henry, 2015: 460).

---

<sup>43</sup> Veremos que más adelante la idea de devenir se tornará central al intentar efectuar cierta complementación del pensamiento ético de Heidegger al contrastarlo con algunas filosofías afirmativas, específicamente con la denominada "ética nómada", término acuñado al alero de la ética de Spinoza y Deleuze.

Este es un paso clave, que sirve para graficar mis ideas relativas al *paso desde una reflexión meditativa, a una praxis reflexiva de la corporeidad sensible*. Si lo que queremos, es avenirnos a una afección que pueda ser entendida como una ontología ética, debemos apartarnos de la comprensión del ser como último horizonte del hombre -aunque el ser esté desfondado en Heidegger-, y salir, en palabras de Mario Lipsitz (citado en Fossati, 2011:1) de la estructura *ekstática* temporal y descender a la inmanencia radical en la que la actividad se apropia de sí fuera de todo horizonte, deviniendo, para sí, certeza de autoafección patética.

El proyecto de una ética post-humanista en la época nihilista, no puede dejar de pensar en la temática de la Nada como un temple.

Sigo, nuevamente a Michel Henry, quien ve lo inmanente-activo -que es el poder del afecto en tanto tal-, como logrando abrir el mundo “en el proyecto de la *nada* haciendo de esta manera efectiva la inversión del análisis heideggeriano; ya no será la trascendencia la manifestación de la afectividad, sino que por el contrario la afectividad revela ahora la trascendencia” (Fossati, 2011:2).

La advertencia heideggeriana acerca de querer poner bajo un mismo denominador con la apertura originaria propia del estado de ánimo, la de un conocer, la de un saber o creer acerca de su adonde, vendría a rebajar la evidencia de la disposición afectiva pretendiendo medir con la vara de la certeza apodíctica del conocimiento teórico aquello que simplemente está ahí. (Fossati, 2011:5).

La ontología heideggeriana de la afectividad sigue presa de un idealismo afectivo que no da cuenta de toda la potencialidad ética involucrada en la afección.<sup>44</sup>

Michel Henry, "desenmascara" la afectividad de Heidegger, señalando que se pierde en el despliegue extático de la trascendencia donde ninguna manifestación es posible (Henry, 2015).

La denuncia Henryana se levanta contra siglos de filosofía occidental que presupone en general un concepto de ser que lejos de amparar el concepto de vida lo excluye por completo, la acusación del fenomenólogo se condensa en la incapacidad de la filosofía de pensar la vida. Así como el concepto de afecto cerraba las grietas que permitían reflexionar sobre ello, de manera análoga, el ser más íntimo y la esencia más propia de la vida se hallan constituidas como una entidad tan radical que apenas permite ser pensada (Fossati, 2011:8).

La concepción heideggeriana de auto afectación remite a Kant, pero ante todo, esta afectación el tiempo por el horizonte extático que el mismo proyecta y recibe queda atrapada en la mera mundaneidad del mundo, en su exterioridad trascendental y siendo en consecuencia algo ajeno a aquello que lo experimenta (...) (p. 9).

Ello, incomoda a la racionalidad que ha tendido a universalizar los alcances de la filosofía moral, apartando lo vital de la ética, es decir, el seno mismo de la experiencia que no puede contextualizarse ni dividirse en polos opuestos, y que no puede categorizarse, pues es una excedencia constante a sí misma, no-dual.

En efecto, la crítica de Henry, replantea también la corporeidad perdida de Heidegger, pues su afectividad plantea el paso del cuerpo a la carne, donde esta es comprendida desde la Vida misma como auto afectación y subjetividad absoluta, en oposición al cuerpo comprendido desde la trascendentalidad del mundo, "la Vida, como subjetividad absoluta, se revela sin nada externo a ella misma; es siempre autorrevelación, la experiencia de la carne es siempre experiencia de sí misma, donde el que experimenta y lo experimentado son uno" (Bulo, 2012: 91).

A diferencia de lo que plantea la autora, sí estimo que es una crítica válida para situarse en el Entre de Heidegger, precisamente porque opera desde la no-dualidad entre la afectividad y el cuerpo, relación que olvida Heidegger por insertar la afectividad como un modo de vinculatividad con el pensamiento del ser.

Es una experiencia absoluta y, por eso, no-dual, que nos sitúa en la esfera de un devenir cuerpo-mente, en el marco de una subjetividad absoluta, pero por ello abierta y elemental, no hipostasiada en el yo. Citando a Henry, señala, "El cuerpo, y por él entendemos evidentemente el cuerpo absoluto, es, en sentido fuerte, un cuerpo subjetivo, cuyo ser se revela originariamente en una esfera de inmanencia absoluta" (citado en Bulo, 2012: 91).

Afectividad y cuerpo, en Henry, van juntos, pues se trata disolver la dualidad inmanencia-trascendencia que es precisamente la que descuida Heidegger al insertar los afectos como vinculación a un modo de despliegue epocal del ser, una operación ontológica que deja fuera a la sensibilidad y el cuerpo.

En la contemplación de nuestra corporeidad, encontramos un espacio donde se enlaza lo colectivo y lo personal.

El cuerpo, así, se hace uno con esa condición bi-fronte, su flexibilidad o rigidez depende de cuánto aceptemos que en nosotros, en nuestra corporalidad, se enlazan -a una-, configurando un espacio *claroscuro*, los aspectos individuales y colectivos, yo y el otro por un mismo movimiento de la afectividad.

El hombre, debe tomar conciencia de que es, en sí mismo, un ser *situado, encarnado*, “ (...) una apertura a través de la cual toda la energía del universo toma conciencia de sí misma, un torbellino de vibraciones donde se entiende a sí mismo como hombre o bestia, flor o estrella. No como entidad aislada, sino en tanto que hecho central respecto de cuanto le rodea” (Watts, 2013: 175).

El filósofo Allan Watts es claro a este respecto:



Estos sentimientos, contra lo que pudiera parecer, no están apartados de sus respectivos entornos sino que guardan con estos una mutua relación –entre el centro y la circunferencia- del mismo modo que los polos magnéticos. Así es como cada centro en cualquier parte implica a los demás centros en todas partes. El individuo no es, por tanto, solamente un centro. El es todo el entorno centrado en este momento y en este lugar (...) El hombre no comprende que, así como nadie puede caminar sin que exista un suelo, nadie puede experimentar sus actos si no es en relación con los acontecimientos externos, ni concebir el yo “centro” sin no es en contraste con lo otro (entorno) (Watts, 2013:175).

El cuerpo asume un rol principal en este proceso de conversión, pues *muestra* este proceso a otros, ejerciendo una verdadera comunicación de índole ética, más allá de las palabras y del razonamiento; podríamos decir que es una experiencia de corazón a corazón (Adrián, 2007)..

Una visión situada del individuo, asociada a su corporeidad como lazo ontológico entre medio ambiente y existencia individual, refleja una ley subyacente de interdependencia de todo lo que es, cuyo olvido se traduce en la rigidez gestual y corporal, en la concepción lineal de nuestra corporalidad, del tiempo y del entorno, o en otras palabras, en el entendimiento técnico del mundo, que tanto criticaba el pensar meditativo. , así, los equilibrios naturales caen en confusión y el *cuerpo cae en consternación*; “En esta emergencia, resulta necesario asumir los riesgos, exponer la ilusión de la personalidad y todos sus afanes, dejar que los conocimientos esotéricos se difundan abiertamente” (Watts, 2013: 190).

Una subjetividad configurada en la afectividad, no puede sino fabular la corporalidad, en efecto, la “diferencia” que persigo identificar, tiene que ver con distinguir la distancia que existe entre ejecutar actos corporales y la conexión con el saber que permite realizarlos (García Baro, 2013: 311), un saber que no es reflexivo ni racional y que abre la posibilidad de ejecución, como a la vez de un saber sobre sí mismo, un auto conocimiento. Subyace, un mismo saber pre-temporal que porta la carne viviente y

sensible, que es un saber previo al resto de los saberes –científico y de la conciencia. (García Baró, 2013: 311)<sup>45</sup>

Por esos, en Henry, esta ligazón se trata de una experiencia "interna preintencional, que luego se desplegará en terminaciones del cuerpo orgánico, como vivencias corporales cuya estructura es la de la subjetividad absoluta sin la incorporación de elemento heterogéneo alguno. Esto ya se aleja bastante de pensar la experiencia como momento del Entre hombre y mundo (...) (Bulo, 2012: 92).

Aunque se aleja de ese entre de ribetes metafísicos, pues desconoce la coemergencia del mundo y del hombre a la luz del valor revelatorio, ontológico y configurador de la experiencia en sí, de todo lo que es, no se aleja de una experiencia no-dual, singularmente valiosa para una ética que postule la respuesta espontánea, no intencional o racional.

Por ello, para Henry, la propia cultura es el despliegue de modalidades de la misma Vida, que se siente a sí misma, y en su pasión, que es el sufrimiento inmanente y "repartido".

El rol ontológico de la corporeidad, en la función de una ética como la que estamos configurando, implica obtener su potencia de su *transparencia*; esto no implica insuflar en el cuerpo una existencia abstracta e ideal, sino, por la vía de la Serenidad, cultivar un *ver* distinto al teorizado por Aristóteles sobre el sentido común de la sensibilidad, que permita

---

<sup>45</sup> Para Henry, este saber no asimila nunca el cuerpo a la totalidad del mundo ni viceversa; recordemos que para el fenomenólogo hay un "cuerpo original" concordante con la vida ipseizada finita (García Baró, 2013: 314). El cuerpo orgánico, vendría a ser algo así como una especie de *límite de posibilidades exterior-interior del cuerpo original*, "lo que cede al esfuerzo de éste" (GB, 2013: 314).

*Un límite, así, imbricado con la afectividad de la vida misma que se auto afecta, una especie de resistencia relativa, un marco de contraste entre la universalidad de la afectividad fabuladora de todo lo que es, y la vida personal finita.* Un límite no exterior, una entidad que muestra su propia *transparencia* al modo de una resistencia que siempre terminará cediendo, pero que, en ese mismo acto de ceder configura nuestras potencialidades sensibles últimas como seres individuados.

que nos conectemos con Otro en ese revés de la existencia racional donde el discurso se difumina en imágenes, en algo pictórico *claroscuro*, que, movimiento que co-emerge junto a nosotros y configura nuestra corporalidad, la que, a su vez, muestra a otros este propio proceso de configuración..

Quiero mencionar, antes de pasar al último capítulo, otra vertiente que nace en el afán de ligar ética, cuerpo, afectividad y devenir, pero, contrariamente a Heidegger, desde la plenificación de la vida, la positividad y la alegría (Camps, 2017).

Se apreciará, casi paradójicamente, que ambas confluyen en la necesidad de abrirnos a lo imperceptible, al vacío desde la experiencia de la virtualidad de un yo-descentrado.

Se trata de la *Ética Nómada* y sus "Transposiciones", acuñada por una heredera del Pliegue Deleuziano, Braidotti (2006), quien intenta vislumbrar una ética basada en una *subjetividad no unitaria* (nómada) con asidero en la filosofía de Deleuze -como tributario de *connatus* spinoziano.

La ética es puesta en alianza con el devenir (Braidotti, 2009) en cuyo seno transcurren múltiples experiencias de transposición a la luz del descentramiento de la subjetividad unitaria o sedentaria, dando paso a lo que la autora denomina devenir nómada.

Los afectos, juegan un rol central en esto al subvertir la hegemonía de una razón filosófica abstracta y perdida de las contingencias de la vida misma y su cotidianeidad.

Un perfecto ejemplo del lugar en que intento situar la vida afectiva, a saber, la vulnerabilidad, lo da esta autora citando los ejemplos de Virginia Woolf relativos al arte;

acá el artista se explica a sí mismo no desde su subjetividad sino que desde el afuera radical al cual debe ser *receptivo*:

la Vida se precipita hacia el aparato sensorial/perceptivo con excepcional vigor. Este torrente de datos, de información, de afectividad, es el vínculo relacional que simultáneamente expulsa al sí mismo del agujero negro de su aislamiento atomizado y lo dispersa en una miríada de briznas y partículas de percepciones o impresiones (p. 203).

Se apela al paradigma del "sujeto" que sale de sí mismo, despersonalizado, receptivo que ha dejado de ser uno configurando una "subjetividad flotante", en donde un aspecto central pasa a ser la atención del sujeto a las modulaciones y afectaciones que provienen del exterior; denominada acá "atención flotante o aparentemente inconsciente o la sensibilidad fluida porosa, permeable hacia el exterior y que nuestra cultura ha codificado como femenina" (p. 203).

Me interesa esta concepción de la afectividad como la puesta en énfasis en el sujeto modulado, moldeado y afectado por estímulos estrictamente externos -se toma acá el ejemplo de un pintor dado por Deleuze-, que logran traer a la visión fuerzas que antes eran invisibles-, que van dando origen a un conjunto de coordenadas materiales que, compuestas de manera sustentable y continua, permiten expresar la afectividad y las fuerzas implicadas (p. 204), concepción heredera del monismo radical del filósofo holandés, para quien el conocimiento pasa a ser *el afecto más potente* porque asegura la comprensión del "propio sí mismo corporizado" (p. 206).

Acá, la libertad humana está imbricada con la afectividad en tanto "capacidad de expresar e indagar la facultad del sujeto para afectar y ser afectado, es decir, su capacidad interactiva" (p. 206).

Lo que me interesa, es que la subjetividad nómada pone en perspectiva una *interconectividad cuerpo y mente*,

La afectividad, que consecuentemente emerge de la física de los cuerpos, garantiza esta línea pero también la regula. En otras palabras, el sentido de sí mismo del sujeto corporizado depende de no estar aislado del ambiente, por cuanto este sujeto se define por la capacidad del cuerpo de impedir o intensificar su propio poder de interactuar con los demás (...) La ética espinosista va más allá de la moral y redefine la responsabilidad como una sensibilidad comúnmente compartida (p. 207).

Es, desde otro lugar, una nueva forma de descentrar el pensamiento representacional y el sujeto unitario que lo ejerce "desde la cabeza", pues en cuanto al tiempo, las "lógicas" de Deleuze y Guattari resisten el aplazamiento y la delegación en pos del placer de la acumulación de mercancías planteando el proceso de devenir como antídoto, "verdadero *aquí y ahora*" y representan los flujos de deseo vigorizante que movilizan al sujeto y por tanto desestabilizan la atracción gravitacional sedentaria del consumo adictivo y coercitivo. La resistencia se impone desde dentro" (Braidotti, 2009: 213), desde una ética netamente afirmativa, corporizada y afectiva que, por la vía de la transposición, nos permite insertarnos vitalmente en un cambio de coordenadas dando origen a nuevos micromundos vitales (Braidotti, 2009:, 214).

Cuerpos en el tiempo, que pasan a ser entidades corporizadas e inmersas en una red de interconexiones y transformaciones junto a otras entidades y a través de ellas, la subjetividad, así, pasa a ser un proceso o un flujo, donde la afectividad pasa a ejercer un rol estructurante en la idea de un sujeto en devenir, que incorpora influencias externas y despliega, simultáneamente, afectos hacia afuera.

El apuro ético requiere de *una praxis<sup>46</sup> que en la filosofía occidental no está tematizada en absoluto*; ¿qué prácticas nos insertan en este devenir?; antes de los lustrosos objetivos

---

<sup>46</sup> "Las prácticas espirituales están corporizadas e incorporadas. No se producen en una huida de la carne sino a través de la carne. La subjetividad nómada como inmanencia radical implica una práctica de la espiritualidad de tipo no teísta, poshumanista y no cristiano. Esta práctica está relacionada con la última fase del proceso de devenir (...) el *devenir imperceptible* (Braidotti, 2009: 349).

que plantea toda afirmación, cuál es la condición ontológica que subyace en tal transformación y que, a la vez, es profundamente ética?.

*Un devenir imperceptible.*

No puedo sino concordar con la "espiritualidad nómada" en tanto conexión con el sentido de todo lo que es que echaba en falta el pensar meditativo, desde un plano radicalmente inmanente "goza y experimenta la alegría desprendiéndose de todo, en lo que alguna vez se llamó fusión mística con el cosmos (...). La misma suspensión o eliminación de las fronteras del sí mismo que se puede hallar en el erotismo (...). Es un éxtasis femenino en su fluidez, su empatía y su anhelo por la alteridad de un modo que no busca la apropiación en su apertura e intensidad.

Devenir imperceptible es la última etapa del hecho de devenir mujer, por cuanto marca la transición hacia un orden cósmico "natural" más amplio (...) atiende a lo no lucrativo (...) goza de los actos gratuitos de bondad que caracterizan un devenir mundo del sujeto (...) por el amor del mundo" (Braidotti, 2009: 351).

*Esta generosidad profunda (...) implica la evanescencia del sujeto en un proceso de ampliación del campo del ser. (...). La espiritualidad nómada como inmanencia radical propone el devenir imperceptible como empirismo trascendental. Esto se asemeja mucho al completo vacío de la meditación en el sentido budista del término, impulsada hasta el umbral último, una cámara de resonancia cósmica que vibra como una red de tipos de relaciones interconectadas, poshumanas, moleculares y virales (...) Verdaderamente la vida que hay en mi habrá de continuar, pero es zóe y no el individuo soberano, consciente y racional, sin un "sí mismo" que ni siquiera pueda pretender supervisar y mucho menos controlar el proceso (Braidotti, 2009: 351).*

### **II.IX.I.- Negatividad y ética**

La Nada, lo imperceptible y las prácticas éticas, locales, corporizadas y afectivas, han rondado dos ideas de la ética.

Holzappel (2000) en su libro *Aventura Ética* rescata el rol de la "ética negativa", con fundamentos en la filosofía estoica de Marco Aurelio.

De la mano de esta "reivindicación", plantea la necesidad de indagar en nuestra disposición al retiro de las valoraciones sobre lo que es y sobre los demás seres, viendo en la filosofía de Heidegger el paradigma de este retiro al alero de su filosofía del dejar-ser, lo que, a su juicio, pone en duda la validez de los criterios axiológicos tradicionales.

Relativamente a este punto, Heidegger plantea insistentemente una tesis fuerte: los valores no "dejan ser" al ser. Pero, ésta corresponde precisamente a una tesis de lo que hemos llamado aquí "ética negativa", y que tendría su cuna en el estoicismo. Esto significa (...) que en Heidegger encontramos un tardío, agudo y radical desarrollo de la ética negativa. (Holzapfel, 2000: 136).

Concuerdo con la necesidad vincular ética y negatividad de forma de poder avanzar hacia un retiro de las valoraciones en tanto dejar-ser, pues "quedar pegado en las valoraciones que hace sobre esto y lo otro (...) y esto genera no pocas trabas que afectan no tan sólo estrictamente a la comunicación, sino, en general, las relaciones humanas (p. 42.) y a la relación con las cosas en general y especialmente con la naturaleza.

Al mantener férreamente una valoración -efecto del imperio del *reddendae rattionis*-, se genera una importante fuente de conflictos, y de allí que el mismo autor efectúe su distinción entre ética afirmativa y negativa (p. 43). La primera presupone la existencia de una escala valórica determinada que provee de criterios para valorar el entorno circundante -ética platónica, aristotélica, cristiana y kantiana-, y son "la gran avenida de la ética occidental" (p. 43); (Camp, 2017), pero también hay

La clara posibilidad de una ética negativa. En esta se trataría de una *disposición al retiro de las valoraciones*, ya que es indudable que el hombre tiende tenazmente a quedar preso y a anquilosarse en determinadas valoraciones, y ello se advierte en el modo como los blancos valoran a los negros, los cristianos a los musulmanes, los ricos a los pobres (...) Nuestras valoraciones, vistas desde este plano metafísico, son de este modo arbitrarias (...) (p. 43).

Requerimos, si lo que queremos es dejar-ser, y avanzando por la senda del retiro de las valoraciones, una actitud fenomenológica que presupone avanzar por otra senda, la del *ver*, lo que nos permite conectarnos con otro modo de ser que cultiva la observación, percepción y atención, que desenmascara la ineptitud de nuestras re-presentaciones.

La disposición al retiro de las valoraciones, es un paso necesario hacia el desarrollo de nuestra facultad de *ver con todo el cuerpo*, aspecto que sólo puede realizarse realizando una experiencia de la Nada, un temple del vacío. Se requiere de una práctica del devenir imperceptible.

Desde allí, podemos mirar a quien se pone enfrente de nosotros desde distintos ángulos, deconstruyendo la linealidad del tiempo y transformándolo en duración (clave bergsoniana), y desde allí acercarnos a la idea, que es sensible, de que vivimos en un presente eterno que se configura a sí mismo, y que nosotros somos nada más que la expresión de esa actividad configuratoria, que podemos denominar experiencia.

Una tal concepción, cuando es "encarnada" permite suspender la faz epistemológica del principio de razón, como intentaré mostrar.

En el marco de la Serenidad, la disposición al retiro de las valoraciones-, es capital pues la *Gelassenheit* es en esencia un dejar-ser, a personas, a cosas y a sí mismo, donde se cultiva al alero del elemento de retiro o negativo, una mirada fenomenológica (Holzapfel, 2000: 177), que es siempre nueva y constituye y marca la forma como nos acercamos a las cosas.

Se juega, en la concepción negativa de la ética, el avance desde una ética originaria hacia una ética no-dual que no desdeñe las contingencias corpóreo-afectivas, la posibilidad de habitar un entre, poético -pero que ya no mira al juego trascendental del mundo-, que es un espacio informe entre el pensamiento a-valórico de Heidegger y el mundo de la vida de la Fenomenología, que no pudo desmarcarse de una filosofía de la conciencia anclada a la idealidad de las estructuras intencionales de la conciencia.



Y respecto al cuerpo, según el pensador indo-catalán Raimon Panikkar: “No hay ni cuerpo en sí, ni alma en sí.”.

Es *transparencia*, el “en sí” no es, en rigor, ni un *an sich* ni un *quoad se* sino un “sí” de nuestra mente, un *in mente* de una subjetividad sedienta de objetividad (...)” (Panikkar, 2010:59), es el movimiento de un sentir que se des-interioriza, y que, en forma de experiencia absoluta, configura la subjetividad, la "encarna" en un cuerpo

Aunque la palabra “materia” tenga una pluralidad de sentidos vamos a mencionar sólo dos: en primer lugar el significado de materia como opuesto al de forma o simplemente como aquello que subyace a lo que llamamos cosas materiales. En este sentido “materia” es una abstracción, sea “materia prima” “segunda”, potencia, o sea, incluso aquello que se opone a la vida. Esta materia es de “por sí” inerte. La materia se acerca entonces a la noción física de masa. Cuando se habla de materia viva se supone generalmente que la vida le ha sucedido a la materia. La segunda acepción de materia es aquella que se opone a la noción de espíritu. Lo material es lo que no es espiritual. Lo material es observable o verificable, mientras que lo espiritual no parece que sea directamente perceptible (...) La realidad se dividiría en espiritual y material (...) Este dualismo cosmológico es el que subyace al destierro del cuerpo del campo propiamente religioso<sup>47</sup> (...) (Panikkar, 2010:60).

Nuestro cuerpo, nuestra piel, se transforman en un “órgano” privilegiado de este común-conocer, común porque simplemente todos *somos* un cuerpo –en palabras de Merleau-Ponty-, y desde un lugar ontológico, todo *es* cuerpo, inacabable y exterior a sí mismo, y por ello sin posibilidades de cercenarse, pues es fuente de su propia ajenidad y mismidad, y es configuración de la propia experiencia a la luz del temple del vacío..

La respuesta a esta pregunta, o las herramientas para dar este paso no están tematizadas con énfasis en la filosofía occidental, pues la ontología occidental ha excluido la Nada del Ser -o del ámbito productivo de la experiencia-, dando origen a las consideraciones dualistas y confundida con el nihilismo.

---

<sup>47</sup> Vale señalar que “religioso” en esta cita y obra glosada, en ningún caso corresponde a una acepción vinculada a una teología trascendente. Sino, a la idea de mística como experiencia no-dual que re-liga al hombre con su origen espiritual, experiencia que se descubre en la inmanencia de la vida corporal y afectiva. (Panikkar, 2010). Concuerdo con el aterrizaje de lo religioso a lo místico si ello se efectúa desde el reconocimiento de la inmanencia más radical, lo que implica acercarnos a la afectividad y al cuerpo.

Así, estas posibilidades de transformación pasan por una radicalización de la concepción sobre la Nada, hacia una puesta que involucre el aspecto ético.

indagaré en claves propuestas por soteriologías orientales, teniendo como presente un horizonte de convergencia más que de crítica a lo que ya se ha expuesto, pues estimo que una labor de escritura filosófica que aúne dichos mundos, debe practicar *el sugerir y el mostrar* antes que el destruir u objetar sin razón algunos tópicos filosóficos. De esa manera, lo que se intenta mostrar puede relucir con fuerza propia.

Y es que, a pesar de que el pensamiento de Heidegger proporciona herramientas para avanzar hacia el desarrollo de una conciencia holística -desde la *Gelassenheit*, por ejemplo-, al problematizar las fuentes filosóficas occidentales forjadoras de la modernidad y el pensamiento representacional, lo cierto es que no avanza a una desestructuración y hacia la iluminación de nuestras posibilidades de transformación en pos de un actuar compasivo para con todos los seres sintientes, pues desatiende a la sensibilidad corpórea (Bulo, 2012), relegando al pensar meditativo a una *mera reflexión* sobre la sumisión a los artefactos técnicos, la disposición a abrirse al misterio y secreto de la técnica; ser cuidadoso ante lo sagrado (Acevedo, 2014); proteger la unicuadricidad del Ser al habitarla genuinamente (Heidegger, 1997), o, sencillamente, a limitarse a ser un contrapunto teórico del principio de razón suficiente.

### III. EL BUDISMO COMO PRAXIS ÉTICA. DE LA ÉTICA DE LA SERENIDAD A LA ÉTICA DEL NO-PENSAR

En el Budismo -en todas sus ramas-, confluye un elemento contrapuesto a la filosofía occidental -que ha teorizado principalmente sobre el ser y su manifestación presencia/ausencia-, la perspectiva de la Nada, que en el marco de esta soteriología se denomina *Vacuidad* (Heisig, 2010.)

Esta sola implicancia es clave para apuntar más a la transformación personal que a la teorización, ámbito en el que queda atrapado Heidegger.

Las 4 verdades del Budismo ("nobles verdades" según las conoce la tradición), predicadas por Buda después de su iluminación son: todo *es sufrimiento (dukkha)*; es provocado por el *anhelo o deseo*; existe la posibilidad de liberarse del sufrimiento alcanzando la *iluminación o nirvana* y finalmente, que existe el camino hacia la iluminación -el *óctuple sendero budista dentro en el cual subyace la práctica de la meditación*. El dolor como condición común a la existencia proviene de la ignorancia (*avijja*-o no ver) sobre la *impermanentia* de todos los fenómenos (*anitya*), su *falta de esencia o naturaleza (vacuidad universal)*, y el carácter *ilusorio del yo (anatman)*. (Williams, Tribe, & Wynne, 2013).

En el momento mismo de su iluminación, Buda también constata la *originación dependiente de todos los fenómenos y las cosas*. Existen por doquier discursos tempranos

atribuidos a Buda que enfatizan la centralidad de esta enseñanza budista: “*Quien ve la originación dependiente ve los estados dependientemente originados (...); quien ve los estados dependientemente originados ve la originación dependiente*”. “*Cuando esto está presente, aquello aparece; del surgimiento de esto, surge aquello. Cuando esto está ausente, aquello no aparece; en la cesación de esto, aquello cesa*” (De Peñaranda, 2012: 93).

La doctrina de la originación dependiente o condicionada; se basa en que por sí mismo nada (ningún ente o fenómeno) es independiente, sino que condicionado y condicionante de otros (*Pattica-samuppada*).

La génesis de esta enseñanza proviene del rechazo vehemente de Buda a la supuesta transmigración de la conciencia en tanto constituyente “real” de una persona. El propio Buda habló de la conciencia identificándola sólo como un nombre que damos a un *flujo de experiencias* (Williams et. al, 2013).

Se identifican en esta enseñanza de la interdependencia, doce escalones en los que cada cual deviene del otro y ninguno puede tener existencia por sí mismo. Esta génesis, con ayuda de la meditación puede “recorrerse hacia atrás” sintética y simultáneamente, lo que provocaría su cesación al conllevar el cese de la ignorancia fundamental y por ende, del deseo y los apegos que reinician el ciclo de reencarnaciones, según la soteriología clásica budista.

En la teoría budista, se trata de *ver con el cuerpo* la causación dependiente, y no de marcarla con una teorización abstracta sobre las condiciones necesarias para la producción de un fenómeno, como ocurre con el pensar representacional.

Estos antecedentes, dan cuenta de los aspectos centrales y comunes a todas las manifestaciones de la filosofía Budista.

En este trabajo, ahondaré principalmente en la tradición Zen por ser esta la que, a mi juicio, en sus postulados posee una identificación con algunos de los elementos de la filosofía de la *Gelassenheit*, que ahora se miran con afán crítico -ciertos rasgos de la afectividad, la no-dualidad, ambos subsumidos en el *topos* de la Nada (Saviani, 2004); y, especialmente, la falta de una asignación de un rol ontológico a la corporeidad, rasgo presente en todo el pensar tardío de Heidegger (Bulo, 2012).

### ***III.1.- Heidegger y oriente***

El Budismo, es una filosofía que se encuentra en misteriosa conexión con muchos puntos de la filosofía de Heidegger (Saviani, 2004) -especialmente con su pensamiento de la serenidad-, en la cual veo herramientas de índole *teórica y práctica* que permiten que demos un paso más en nuestra investigación, a saber, aunar en una experiencia práctica que cualquiera puede realizar.

La relación de Heidegger con oriente reviste complejidad, mezcla ausencia de fuentes, citas aisladas, presunciones y suposiciones sin fundamento, correspondencia epistolar y académica, etc.; y principalmente pensamiento analógico, es decir, de asimilación filosófica de figuras comunes entre este pensador y la tradición Zen. (Saviani, 2004).

Las referencias del propio Heidegger, son escasas. Quizás la principal, sea el Diálogo acerca del Habla entre un Japonés y un Inquiridor, de su obra *De Camino al*

Habla, donde la "discusión" versa sobre la relación entre la estética, el ser, el vacío y la Nada (Ser y nada se igualan a la Vacuidad Budista).

En general, Heidegger en sus alusiones explícitas, parece heredar cierta idea nihilista del Budismo, siempre en relación a la Nada tópico que forjará sus posibles encuentros teóricos con el Budismo Zen (Saviani, 2004: 29), y con el contacto con pensadores de *Escuela de Kioto* que asistieron a sus clases.

A mi juicio, esto último calza con la hipótesis de *convergencia entre Heidegger y el Zen*, es decir, sin relación de influencia directa o demostrable alguna entre el pensador de Friburgo y el Zen (Martín, 2003), sin perjuicio de algunas citas o alusiones directas, reuniones académicas, traducciones fallidas, etc., las que si bien, obviamente, influyen, no poseen una consagración ni procesamiento filosófico de envergadura.

A pesar de ello, podemos decir que ciertos tópicos de su pensamiento, principalmente los presentes en la *Gelassenheit*, acercaron la obra de algunos filósofos japoneses, por ejemplo Kitaro Nishida. Ambos, coinciden en el intento de superación de la dicotomía *sujeto-objeto=no-dualidad*, y el interés filosófico por la naturaleza (Silva, 2012: 213).

Otro punto de contacto, que indagaremos después, es la confluencia filosófica con el maestro Zen Dogen, respecto al pensar como recepción y correspondencia a lo que adviene, el interés por el vacío del ser, y el lenguaje. También, es recurrente la vinculación entre el salto (*sprung*), y el *ku* o *vacío japonés*.

A pesar de ello:

El dispositivo heideggeriano no dejará de ser eminentemente dualista; se acercará a la dilución de los contrarios por medio de un lenguaje poetizante, pero finalmente se mostrará incapaz de superar la lógica del par de opuestos. Carente de una metodología transpersonal -que yo trato, acá, como desinterés en el cuerpo-, se quedará a las puertas, en la tierra de nadie de un borde o frontera. Desde el punto de vista del zazen, Heidegger predica el salto pero no salta (...) los procedimientos que utilizan son diferentes, para Heidegger interesarse por el Zen es como ir de paseo a Grecia para volver a las preguntas occidentales que mantiene sin respuesta. En el caso del Zen, no se trata simplemente de *skolé* (por más abierta que haya sido la de Heidegger) Se trata antes que nada de *háiresis*, práctica que lleva al encuentro del silencio, vida que lleva a la búsqueda de palabras vivas (Silva 2012: 236-237)

Heidegger no llegó a convertirse en un "puente filosófico" entre ambos lados (Silva, 2012:231), a lo sumo, una "bisagra"<sup>48</sup>

A pesar de ello el *pensar meditativo* posee indudables similitudes con el Budismo-, siendo tributario de lo que algunos autores han denominado "pensamiento místico", en tanto presupone una *actitud de búsqueda* del sentido que impera en todo cuanto es, el fondo en el cual la subjetividad y los objetos dejan de concebirse como polos opuestos, aspecto que tiene gran sintonía con la vivencia mística, con la visión no-dual y con el aspecto *intuitivo de la existencia*.

el pensar auténtico en vías de clarificación y de actualización se define como contrario a la metafísica, pero simpática y positivamente respecto del origen griego, la meditación mística y la poesía moderna alemanas. Como hemos señalado ya que es lo que separa a Heidegger de la tradición filosófica, a saber, el antropocentrismo voluntarioso -o egocentrismo tecnocrático-, de la misma, consideraremos ahora (...) lo que liga a los fundadores griegos de la filosofía con los místicos y poetas (...) A la luz de este conjunto cabe, nos parece, entender mejor la concepción heideggeriana del pensamiento nuevo (Cordua, 1999: 26).

Byung-Chul Han nos indica sobre el satori o experiencia de la iluminación en el Zen

La iluminación (Satori) no designa ningún arrobamiento, ningún estado "extático" extraordinario en el que el hombre, de hecho, se agradara. Es más bien el despertar "a lo ordinario". No se despierta en un extraordinario "allí", sino en un "antiguísimo aquí", en una profunda inmanencia" (Han, 2015: 42)

---

<sup>48</sup> Silva (2012), señala en sus 4 volúmenes sobre el Zen, que el papel de Heidegger en la comunicación filosófica de oriente y occidente, fue de "bisagra", lo que entiende como alguien que no consiguió ser un puente, no gestó nuevas prácticas ni conocimiento filosófico producto del intercambio, sino sólo *ayudó al intercambio* que, con su independencia, se estaba produciendo, sin perjuicio de aclarar condiciones previas para construir puentes. Por su interés en la mística renana, según este autor, Heidegger habría sufrido una fascinación por oriente, especialmente al recibir el interés en el vacío de Eckhart

Esta experiencia, envuelve al practicante en una disposición ética para con todos los seres, marcada por la compasión, la amabilidad y la buena disposición, al alero la *experiencia de la Nada*.

En este sentido, es el topos de la nada el que plantea una posible convergencia entre Heidegger y el Zen (Saviani, 2004), y es desde el cual nosotros profundizaremos una crítica diferenciadora.

En Zen, la nada es una experiencia de *metanoia* y transformación, al contrario de Heidegger; su vivencia nos transforma, nos hace siempre nuevos, cultivando un *ver compasivo* hacia todo lo que es.

Según el filósofo japonés R. Ohashi.

Si es verdad que la filosofía, por su esencia, es aspiración al saber, en la tradición de pensamiento asiático, en el Budismo (...)el saber último se caracteriza por el hecho de que está totalmente libre de la forma del saber y se realiza como acción. El saber oriental se disuelve en un no-saber. La "experiencia pura" en Nishida o la "Acción" en Tanabe significaron la asunción de esta línea del no-saber como inicio y fin del saber (citado en Saviani, 2004: 38).

En Heidegger, el topos de la nada plantea ciertas vinculaciones inéditas respecto a las teorizaciones de la filosofía occidental. En el alemán, se divide en un pensamiento de la nada propiamente tal (*Nichts*), el vacío (*Leere*), y el claro (*Lichtung*) (Martín, 2003:118).

Recalco, que las 3 aproximaciones del tardío Heidegger, intentan dar respuesta a la problemática del *sentido del ser*, y, al menos, directamente, no poseen directa vinculación con la *metanoia* o transformación ética.

En el marco de esas tres áreas en que se despliega la Nada, Heidegger emprende la pregunta por su sentido último, pretendiendo diferenciarse del nihilismo, donde la nada es nulidad, anulación y mera negación. (Vermal, 2007).



En su idea, pertenece al *esenciarse mismo* (del ser), como nos explicó en su disertación *¿Qué es Metafísica?*, y "se revela a sí misma como perteneciente al ser de los entes, (...) pues ser y nada se pertenecen mutuamente" (citado en Martín, 2003: 118).

En el fondo, la Nada, en esta vertiente, *reluca la diferencia ontológica*, se iguala al ser en tanto es la Nada de lo ente, lo completamente otro. En este sentido, ser y nada terminan igualados, tal como lo señaló en sus últimas obras el propio Heidegger, lo que implicará ir un paso más allá de la identificación con la diferencia ontológica, y establecer un *origen negativo, donde la sustracción es, a la vez, de la presencia, la desocultación y del propio ocultar*.

Que la nada y el ser coincidan supone, así, que en la desocultación la "ausencia" (*Ab-wesen*) es inherente al presentarse. De este modo, ser o presencia y nada o ausencia (lo abierto, el claro) serán términos intercambiables en los escritos del segundo Heidegger. (Martín, 2003: 119).<sup>49</sup>

Se trata, como es obvio, tomando en cuenta la primacía de la relación ser-pensamiento-correspondencia, de *pensar la nada* en un sentido *afirmativo, no de anulación*, pues pertenece a la esencia misma del presentarse del ser.

Así, superar el nihilismo, requerirá tomar la pregunta por la nada y llevarla a la cuestión del ser, así, el hombre llega a aparecer incluso como *lugarteniente de la Nada*.

Es, algo así como la elaboración -batallando contra el nihilismo nietzscheano de la destrucción de la tradición metafísica-, de un "*fundamento en falta*" (Vermal, 2007:284), una falta originaria -no voluntad de poder que suple la ausencia de categorías fundadoras-, a la que es necesario atender en el marco de la superación de la metafísica.

---

<sup>49</sup> Recalquemos que, en *De la Esencia de la Verdad*, Heidegger reconoce un ocultamiento más antiguo que todo desocultamiento. El ocultamiento, según algunas interpretaciones, ha sido elevado a "origen y secreta posibilidad de desocultar" (Vermal, 2007:284)

Por ello, Heidegger dirá que la esencia del nihilismo consiste en tomar lo no-ente (Nada), como algo "nulo", en circunstancias que determina a lo que es esencialmente *presente del ser*, Nihilismo querrá decir, entonces: el no pensar, esencialmente, en la esencia de la Nada (Heidegger, 2000: 43-47).

Contra la nulidad de la nada, también indicará en Conceptos Fundamentales, que los *temples* del espanto, el terror ante la aniquilación, demuestran que la Nada "se da" y no es algo nulo (citado en Saviani, 2004: 41-42).

(...) Se dice en los *Beiträge*, "que a la esencia del ser le corresponde el rehusarse". Este saber, en la medida en que piensa el nihilismo hundiéndose de un modo más originario en el abandono de ser, es la auténtica superación del nihilismo. (...) Esto implica una concepción de ser que está señalada de una manera especial y radical por una negatividad, por un no que está en el origen mismo y que no mienta sólo el no-ente de ser. Pensar este no originario en el ser mismo de manera no simplemente negativa desde el ente es uno de los cometidos principales que aparece en los *Beiträge* (...) (Vermal, 2007:290).

Esto, radica en una posibilidad de lo negativo como origen, como un nuevo claro que no implica lugar de revelación, sino como un *rehusamiento* que abre un lugar hacia lo *oscuro mismo*, donde se encuentra la historia del olvido del ser- diferencia ontológica-, como metafísica; "un despejamiento o claro hacia lo oscuro mismo: lugar abierto que es experiencia del ocultarse" (Vermal, 2007:290).

Esto implica -la pertenencia de la Nada al ser-, un rehusarse que deja lugar, gracias a lo cual hay *determinación y negación*, una esencial nulidad de ser que tienen que ver "con la distancia por la cual el hombre es requerido y obligado a la alternativa (a la decisión)" (p. 291).<sup>50</sup>

---

<sup>50</sup> También, en este contexto, las *Fugas* de sus Contribuciones. La Nada como rehusar en el abandono del ser del ente, "acacamiento básico de nuestra historia"; y la tensión primera, que no se supera; en la transición del primer al segundo inicio, un retorno del ser hacia sí mismo, un sí mismo que es lo que se sustrae, lo que abandona; y en el tercer momento, o salto, como puro movimiento del oscilar del *Ereignis*, contraimpulso de necesitar el ser al hombre y pertenecer el hombre al ser, o "esencial estremecimiento de sí mismo que no se supera", por ello es del mismo rango que el ser, indica su abismalidad, un exceso que es un "sustraerse que dona", lo *noico*. (Vermal, 2007:291-292; Heidegger, 1990-2001).

En Zen, la relación temple de ánimo y nada, es aún más radical, pues esta la nada-, constituye el devenir mismo de toda la vida afectiva y corporal de la persona, pues sus percepciones y su cuerpo son, ellos mismos, vacíos, mismo vacío que abarca a todos los entes particulares y seres, y los arroja a una experiencia de interdependencia absoluta.

Esta última consideración, también es ausente en Heidegger, pues su abandono opera respecto a *lo que adviene, sumiendo en un manto de obscuridad la proximidad de lo ente, que es pensado en relación a un lugar de origen negativo*

En sus disertaciones sobre La Cosa, la Nada reluce un aspecto *esenciante y reunidor* de la, en tanto coseidad de la propia cosa.

En Zen, esto es impensable, pues todas las cosas están vacías de sustancia o centro reunidor, su *talidad* -situación en el mundo, abierta, suelta y a la vez interdependiente-, es completamente vacía, lo que permite que también participen de la experiencia de la iluminación.

Respecto a la *Lichtung* -Carta sobre el Humanismo-, la cercanía con el pensamiento oriental es más clara en relación a la participación iluminativa en lo ente, pero de todas formas, no puede alejarse del "lugar de origen negativo", pues Heidegger profundiza la relación entre *nada e iluminación*, en tanto lo concibe -al claro- como aquello que rodea a todo ente como la nada, lo que debemos conectar con obras posteriores en las que el parecer del despejamiento es en sí al mismo tiempo un velarse, y, en ese sentido, es lo más oscuro. Equivale, esta relación, a lo abierto donde *"cabe" todo lo presente y ausente* (Martín, 2003:122-123) .

En este contexto, pensar meditante incluido, podemos decir que el segundo Heidegger, lleva el problema de la nada "al interior de una región mucho más envolvente, que es el claro del ser".

En la *Gelassenheit*, el origen no-causal, negativo, es central en toda la Conferencia-Diálogo, y es este el punto de encuentro con el pensamiento místico-fenomenológico, una especie de vacío desubstancializador, puesto en evidencia por la concepción de mundo tardía de Heidegger, es decir, un juego cósmico en el que se reúnen mortales, dioses, tierra y cielo para liberar la luminosidad de las cosas.

En resumen, la "innovación" de Heidegger respecto a sus antecesores sobre este tema, es que le confiere positividad a la Nada, apartándola de la nulidad del nihilismo, llegando a distinguir la Nada Nula (*nichtiges Nichts*), negación del ser, de *nichtendes Nichts*, la "Nada Activa" o anonadante, "pensada en su copertenencia con el Ser, a su vez re-pensado (...) más allá del ser substancial" (Saviani, 2004: 44).

Se expresa una desubstancialización de la propia Nada, transformándola en actividad "originaria" no predicable, de un acontecer sin sujeto ni objeto, expresadas con aparentes tautologías (la cosa cosea, el mundo mundeia, etc).

La nada no es lo contrario al ente, se lee en *¿Qué es Metafísica?* ,sino que pertenece originariamente a la esencia del ser. "En el ser del ente acontece el anonadar de la nada" (Heidegger, 2007).

En la Carta sobre el Humanismo, el Ser anonada (*nichtet*) -en cuanto a Ser-, y en ser, eso que anonada (*das nichtende*) es el tener lugar de la Nada.

En el prólogo a *De la Esencia del Fundamento*, iguala la Nada al "no" del ente, y, por ende, es decir, diferencia ontológica, "no" experimentado desde el ente, lo que viene a ser lo mismo que lo anonadante que reside en la propia Nada (Saviani, 2004: 49).

Las citas muestran, relativas al ámbito más ontológico, que Heidegger busca delinear una actividad precisa del ser, alejando el *Nichts* de lo privativo, más bien, la lleva a un lugar esenciante, en cuanto el ser es *noico*, se aparta del fundamento de la actividad ocultación-desocultación y, a la vez, esencia al ente retirándose como diferencia ontológica, por lo que el ser del ente pasa a ser, lo no-ente.

Al contrario, en el marco del Zen, la vacuidad vacía al ente que se cierra en sí o que persevera en sí mismo, "hunde en una apertura, en una anchura abierta" (Han, 2015: 58). Se expresa como un movimiento que deslimita, expropia y suprime al sujeto y al objeto, y no constituye ninguna fuente de generación de los entes ni del ser, ni es igualada al ser, no se trata de ningún poder que, actualizado, origine algún efecto (Han, 2015).

¿Qué es esto que subyace en el uno y los muchos, en el nacimiento y la muerte, en ti y en mí, en lo que es y no es?. Decir subyace no es el del todo acertado, pues sugiere la oposición entre lo que yace debajo y lo que yace por encima, lo que viene a configurar un nuevo dualismo (...) Según el Budismo, este tercer término es el designado con la palabra *súnyata*, Vaciedad. Todos los opuestos surgen ahí, desaparecen ahí (Suzuki, 2010: 141).

Muy por el contrario, recordemos que Heidegger nos indica como una especie de designio, una suerte de determinismo, "La nada; es el propio ser, a cuya verdad será devuelto el hombre una vez que se haya superado como sujeto, esto es, una vez que deje de representar lo ente como objeto" (Heidegger, 2012:90); en definitiva, un desasimiento que implanta al hombre en una verdad absoluta, cerrada, ajena a las contingencias y lejana a su realización.

Si bien, se muestra una directa relación con la “experiencia de la nada” que Heidegger elevara en su escrito *¿Qué es Metafísica?*, en su pensamiento, la Nada siempre aparecerá en conexión con la negación de lo ente o -en el otro polo argumentativo-, equiparada al ser que revela la patencia de la totalidad de lo ente.

Aún, cuando las Contribuciones, finalmente se la situó como "origen negativo", ese movimiento, si bien presupone una no-dualidad entre presencia y ausencia, ocultar-desocultar, otorga una fuerza desmedida al rehusar, al aspecto abismático de la obscuridad del fundamento, lo que se aleja del relucir de la afabilidad arcaica, simple e inmanente que acaece cuando la nada se experiencia en la meditación.

Heidegger, en la versión del "vacío" de su nada (*Leere*) aún busca *puntos de reunión* sobre los cuales apartarse de la dualidad sujeto-objeto. Esta concepción del vacío sigue de cierta forma anclada a la concepción sustancial que ha marcado la filosofía occidental, pues no permite la confluencia de elementos propios de una contingencia de carácter ética, es decir, sujetos y objetos des-interiorizados producto de un mismo movimiento que es la experiencia.

En su disertación sobre *La Cosa*, Heidegger imprime al vacío un rol esenciante, otorgante de contenido y, podríamos decir, fuente de la manifestación:

¿Cómo acoge el vacío de la jarra?. Acoge tomando aquello que se le vierte dentro. Acoge reteniendo lo que ha recibido. El vacío acoge de un modo doble: tomando y reteniendo. De ahí que la palabra acoger" tenga un doble sentido. Pero el tomar lo que se le vierte dentro y retener lo vertido se copertenecen. Pero esta unidad está determinada por el verter hacia afuera, que es aquello a lo que la jarra está destinada. El doble acoger del vacío descansa en el verter hacia afuera. El verter hacia afuera de la jarra es escanciar. En el escanciar lo vertido dentro esencia el acoger del recipiente (...). La esencia del vacío que acoge está coligada en el escanciar (obsequiar) (p. 149).

Heidegger vincula la nada con el *demorar*, así, al menos podemos distinguir que mantiene el vínculo entre el pensar meditativo y la nada, pero a pesar de que la cosa no se

concibe como un algo que soporta propiedades o características sino que está constituida por las referencias mediadas por el demorar, *este demorar permanece unido a una actividad "esenciante" y congregadora que busca puntos de reunión, convergencia o confluencia:*

En el agua del obsequio demora el manantial. En el manantial demora el roquedo; en él, el oscuro sopor de la tierra que recibe las lluvias y el rocío del cielo. En el agua del manantial demoran las nupcias del cielo y la tierra. Demoran en el vino que da el fruto de la cepa (...) en el obsequio del agua, en el obsequio del vino demoran siempre cielo y tierra. Pero el obsequio de lo vertido es el carácter de jarra de la jarra. En la esencia de la jarra demoran tierra y cielo (Heidegger, 1994:149).

El vacío de las cosas "esencia" y otorga el carácter de cosa a la cosa pero no desde la inmanencia, sino que desde la búsqueda de este punto de reunión, así leemos párrafos donde se alaba la actividad de "congregación", propia del pensamiento sustancial, o esencialista: "A la esencia de la jarra, experienciada y pensada de esta manera, le damos el nombre de cosa. Pensamos ahora este nombre desde la esencia pensada de la cosa, desde el hacer cosa, como el hacer permanecer que coliga y hace acaecer la cuaternidad" (Heidegger, 1994:151).

Es la Cosa, entonces, que reúne en sí al mundo, ella misma queda defenestrada ontológicamente pues opera como punto de reunión de un juego de arquetipos, desconociendo el espacio en que el ente puede quedar libre para establecer, en igualdad, una relación de comunicabilidad con el hombre, ni siquiera, podemos advertir como la cosa podría comunicar con otras cosas y comunicar la relación intrínseca en que está con otros entes y seres pues desde esta concepción del vacío se ha tendido una relación lineal hacia un arquetipo teológico.

De cierta manera, Heidegger desubstancializa el mundo y las cosas, pero la intervención de este vacío, de esta nada, sigue siendo relativa, pues Heidegger inserta en

este pensamiento un tipo de interioridad que aísla a las cosas de forma monádica (Han, 2012), y que les impide comunicar con otras cosas y seres.

"Ningún sujeto ha de imponerse a la cosa. Una cosa ha de ser vista tal como ella se ve a sí misma. Tiene que mantenerse una cierta primacía del objeto antes de que se lo apropie el sujeto" (Dogen, 2015).

En Heidegger, opera precisamente lo contrario, pues, si ya su concepción de la nada de la jarra, era *esenciante y reunidora*, su pensamiento obsesivo respecto a la diferencia ontológica, distancia al hombre de los otros entes, porque es pastor del ser, y es "representante directo del ser (...) pues es él quien puede atender al modo originario de relación con las cosas. Es decir, desde el ser mismo, en la escucha del ser mismo" (Bulo, 2012: 106).

Sobre la jarra,

Heidegger primero excluye un posible acercamiento técnico a ella -pues la técnica neutraliza la separación entre lo lejano y lo cercano-, para luego excluir también un acercamiento vía representación. Heidegger se queda con el estar presente de la cosa para realizar en ella una operación de ontologización, en lo que lo propio de la cosa será, finalmente, su carácter de no-ente. (Bulo, 2012: 107).

En el vacío del budismo Zen, las cosas operan una relación de vecindad entre ellas, y la linealidad del tiempo se difumina en la idea de un *presente eterno* (Suzuki, 2008: 83), donde "el pasado es presente, de modo que es el futuro, pero este presente en el cual el pasado y el futuro se funden, jamás sigue siendo el presente; en otras palabras, es eternamente presente" (p.83), y la extensión del espacio se reconfigura a la luz de una infinita penetración de todas las cosas en las cosas, "cada cual con su individualidad pero con algo universal en ella. Así, la fusión general que tiene lugar es la aniquilación práctica del espacio que es reconocible sólo a través del cambio, división e impenetrabilidad" (83).



La única representación posible para este tipo de existencia, es la luminosidad, pues ella traduce adecuadamente la idea de interpenetración universal.

A pesar de que Heidegger intenta pensar las cosas a manera de relación, y el claro como iluminación, vuelve a situarse en el pensamiento sobre el origen -del mundo, o de todo lo que es por la apertura del rehusar como espacio-, donde el mundo está constituido de elementos arquetípicos que juegan a la relación y al repliegue, donde cada uno de ellos *debe lo suyo a la relación con el otro*, entonces no se anula lo propio, que es *la identidad sustancial* (Han, 2015; Heidegger, 1994), marcando una diferencia sustancial con el vacío del Zen, que es des-interiorizante.

Sin embargo, la necesidad de *experimentar la nada* y transformarse -templarse en la nada-, es lo que le entrega su condición de *Nada Absoluta*, pues alberga una sabiduría, una ética y una compasión que no se transmite con palabras, sino de "corazón a corazón", sobre la base de interdependencia ontológica absoluta que hace posible la existencia de todos los seres sensibles, y les permite *re-conocerse en su sufrimiento*.

En Heidegger, como se ve, la experiencia de la nada es teórica (Caputo, 1995).

Ueda (citado en Saviani, 2004), explica

El Budismo (ya sea el budismo de los orígenes con la doctrina *anatta* como el budismo mahayana con la doctrina de *sunyata*) rehusa radicalmente concebir Ser según la categoría de la "substancialidad", como alguna cosa existente que es idéntica a sí misma y tiene en sí misma el fundamento de su ser. A diferencia del concepto de ser substancial, contempla sólo la categoría de "relación". Según el pensamiento budista no hay nada que sea en sí mismo y a partir de sí mismo. Todo lo que es, es en relación con otro y precisamente en relación de condicionamiento recíproco. (...). En tal dinámica relacional, cada cosa en una nada en sí misma y justo por eso se halla ilimitadamente abierta a las relaciones universales que, por su parte, se centran en la nada de cada cosa, a la vez que en la unicidad y singularidad (p. 35).

### ***III.II Nada Absoluta e iluminación.***

En oriente, en términos generales, no se piensa la nada en oposición al ser, y ni siquiera a la par o en una relación de asimilación, simetría o yuxtaposición, sino más bien como la plenitud que lo expresa, lo agota, lo vuelve a expresar, y lo vuelve a agotar.

La nada o *sūnyatā*<sup>51</sup> (vacuidad) Zen, se aparta del pensamiento de la substancia (en latín *substantia*, en griego *hypostasis*, *hypokeimenon*, *ousía*), que ha marcado el devenir de la metafísica occidental desde el pensamiento aristotélico, donde la substancia identifica lo permanente y duradero en todo cambio y representa la unidad y mismidad del ente.<sup>52</sup>

Recordemos que la Nada en las tradiciones de pensamiento soteriológicas orientales (hinduismo, taoísmo, confucianismo y Budismo) posee caracteres comunes; el "*wu*" taoísta -traducido usualmente por "no-ser" (Saviani, 2004)-, es entendido como

El no-ser no es la no existencia, sino la existencia en un estado carente de atributos, de cualidades y de actividades propias de la manifestación, si bien todas las posibilidades de la manifestación se hallan latentes en él. El no-ser es el ser en latencia" (Saviani, 2004:28).

---

<sup>51</sup> Término sánscrito para vacío, lo ocuparemos en todo el trabajo.

<sup>52</sup> En el contexto Zen, se distinguen 18 formas de vacío: vacío de las cosas interiores, de las cosas exteriores, de las cosas interiores-y-exteriores, vacío del vacío, gran vacío, vacío de la verdad última, de las cosas creadas, de las cosas increadas, vacío último, vacío de la ilimitación, de la dispersión, de la naturaleza primaria, del yo, de las cosas, de lo inasequible, del no-ser, de la auto naturaleza, del no ser de la auto-naturaleza. (Suzuki, 2008: 303).

Resulta de nuestro interés ahondar en la tercera, quinta, treceava, catorceava, y décimosesta, en función de los objetivos de este trabajo, en esta parte destinados a la distinción entre una experiencia de la Nada y una mera teorización de ella<sup>52</sup>. La tercera concepción, difumina la distinción afuera-adentro y la muestra como irreal, mostrándola susceptible de ser invertida en cualquier momento; por "gran vacío" debemos entender al espacio como "irreal", lo que se niega aquí es la concepción extensa.

La treceava acepción nos muestra que los aspectos externos y perceptibles de las cosas están, ellos mismos, vacíos, en tanto meras apariencias resultantes de diversas combinaciones de causas y condiciones, por lo tanto, cada objeto particular carece de características permanentes e irreductibles. La acepción décimo cuarta, resta sustancialidad a todas las cosas y niega sus últimas características reconocibles a la luz de la conciencia ordinaria, como existencialidad, inteligibilidad, perceptibilidad, eficiencia, multiplicidad, individualidad, etc; características que no poseen permanencia o estabilidad. La décimo quinta acepción, implica *desubstancializar el vacío mismo*, pues se lo concibe como algo inalcanzable, no es que mediante la meditación no se lo experimente, sino que en realidad no hay nada que sea objetivamente comprensible, es inasequible para distinguirlo de la mera negación (*Nichts*) a que ya hicimos alusión, recalándose en los textos canónicos que no se trata de una nihilidad, sino de que el vacío no puede ser aprehendido definitivamente en base a ninguna substancia subyacente en él que lo pueda transformar en cognoscible. Finalmente, la última acepción a la que nos referiremos disuelve la dualidad ser/no-ser, amparada por el moderno nihilismo. Para el Budismo, estas dos acepciones carecen de toda realidad y están, ellas mismas, vacías como términos de una oposición dual. Todas estas explicaciones nos asentaron más definitivamente en lo que debemos entender por Nada Absoluta, no ha de confundirse con una nihilidad ni con un objeto del pensamiento, tampoco con la relatividad, menos con el origen, pues en el Budismo Zen, la transmigración en el *samsara*, en tanto no tiene principio ni final, no es distinta de la iluminación en el Nirvana, porque todas los dualismos son disueltos por la experiencia práctica de la meditación.

En la doctrina del Zen, el énfasis del desapego al que nos movía la "disposición al retiro de las valoraciones", juega todas sus posibilidades en el marco de la doctrina del Vacío Absoluto, sólo por medio de su vivencia -partiendo en la meditación-, nos desapegamos de los resultados del pensar representacional y lo resituamos como una respuesta más entre muchas otras posibles.

La "lógica" de la imaginación, o la intuición, son un nuevo lugar de *habitación*.

Cuando el intelecto no logra dar una relación precisa y analítica de la verdad, nuestro recurso es la imaginación, que ahonda más en la constitución de la realidad. La realidad rehúsa evidentemente exponerse ante el intelecto, pues es algo que jamás puede agotarse. La incognoscibilidad no ha de referirse acá al dominio de la lógica, sino a algún otro lugar donde se crean visiones. Este reino de lo inconcebible es intelectualmente más o menos brumoso, pero fundamentalmente muy satisfactorio. El intelecto pugna por penetrar esta densidad de niebla mística o por ubicar el motivo de esta brisa caprichosa, pero el acertijo sigue siempre sin resolver (Suzuki, 2008: 134).

*Temple anímico del vacío*, que resguarda la vida de las pluralidades, y a la vez alberga las posibilidades de com-partir un espacio común, que es el sufrimiento, situándonos más allá del determinismo-inactividad que configuraba la espera de la Gelassenheit, que nos motivaban a una suerte de auto reclusión solitaria en el Camino de Campo a la luz del ser.

Es una experiencia que trasciende las dualidades negación-afirmación, negación-negación, afirmación-afirmación, y afirmación-negación. Es un campo experiencial que se abre, en la experiencia de la meditación, *que nos arroja a una experiencia afable y de comunicación empática, con todas los seres sintientes*.

El propio Ueda, advierte

La Nada budista, la Nada que disuelve el pensamiento substancialista, no debe ser fijada como la Nada, como si habláramos de una substancia "negativa", es decir, un Nihil. Se trata del movimiento desubstancializante de la Nada absoluta, de la Nada de la nada (...) La Nada se mueve como Nada de la Nada (en Saviani, 2004: 36).

Y Nishitani, en su obra *La Religión y la Nada*: "La vacuidad originariamente se vacía a sí misma" (Nishitani, 1982:150).

El zen, en general, también es visto como una filosofía de la Nada, pero en la que priman aspectos soteriológicos, en tanto es una verdadera filosofía práctica, se aborda como experiencia. Lo interesante, es que, a diferencia de Heidegger, esta Nada se "realiza" en meditación, y ello tiene un componente ético, directo *e inmanente*, que opera en y con el cuerpo.

Es una experiencia *no-dual y transpersonal, donde las contingencias pasan de ser filosóficas, a ser cotidianas, campo donde la persona realiza la vacuidad, despertando a la compasión hacia todo lo que es, y todo lo que es, acá, envuelve a todos los entes y seres, sintientes y no sintientes.*

La meditación *es* en la experiencia cotidiana, *no en los vericuetos de la espera de un advenir rehusante y obscuro que "dona" claridad.* El dejar-ser ocurre por el vaciamiento de la propia vacuidad en sí misma, lo que es, en definitiva, la liberación luminosa de todos los entes respecto de la cadena substancialista y causalista; es una "reposición" de la dignidad de lo "inútil" que Heidegger tanto rescataba, pero que no supo apuntar.

El budismo Zen es reconocido y vivido filosóficamente, como una continua práctica meditativa en la cual se tiende a resolver cualquier distinción entre la teoría de los principios y la praxis que depende de ellos, entre la atención al rigor (y a la paradoja) conceptual y la implicación lúdica (sin sujeto ni objeto) en cada acontecimiento de la cotidianidad, por muy modesto y "nulo" que pueda parecer desde una perspectiva substancialista (...). Como reza el Sutra del Corazón (...) uno de los textos fundamentales del Budismo Zen, "La Vacuidad es cosa, la cosa es Vacuidad" (...) vaciándose originariamente a sí misma, la Vacuidad es (*deja ser*) la forma vacía de substancia; y esto no puede ser comprendido desde una indagación objetivante, sino que se *realiza* en la práctica cotidiana de la vacuidad de la conciencia (Saviani, 2004: 36-27).

Así, con miras a la ética, debe ser entendida como pura relación fundamental que *deja-ser las diferencias y singularidades*, llevada a un marco, y no absorta en el manto de

estructuras trascendentales afectivas onto-históricas, su despliegue epocal o su actividad anonandante -de la cual toma "identidad".

En el Zen, la nada es una experiencia, *por ello es absoluta, y no relativa*. La experiencia, es la de meditación *zazen*. Por ejemplo, para aunar presencia y ausencia, y no acudir a la metafísica, el maestro vietnamita Thich Nhat Hanh, habla de "*inter-ser*", *no de Ser, y siempre en el marco de la meditación*.<sup>53</sup>

El movimiento de la Nada hacia la experiencia, y con ello hacia la faz una experiencia ética no-dual, es transponer una experiencia fundamental trascendental hacia el marco de la auto-transformación, o nuestra propia *metanoia* al servicio de los demás.

Según Nishitani, la *Nada relativa* ha sido la caracterización invariable en que la ontología occidental ha situado el Topos, en ella la Nada se encuentra en una posición simétrica con la realidad positiva: Nada y realidad se ajustan en un entendimiento mutuo y ninguna tiene sentido sin la existencia de la otra, pero esto es.

(...) es una negación re-activa y no puramente activa; es una nada representada y no la nada-en-sí. Lo que comúnmente ha sido calificado como nihilismo en Occidente es una negación a medio camino, una negación que todavía mira a su opuesto y depende de él. Y mira a su opuesto porque la negación no quiere llegar a lo que sería su lógico final, el vacío sin referencias, sino que se aferra a sí misma en lo que tiene de reacción, de alternativa a la afirmación, de nuevo agarradero, de nueva seguridad (Cavallé, 2008:545).

---

<sup>53</sup> Es dudoso, y me inclino por la negativa definitiva, sostener que en la filosofía de Heidegger la experiencia meditativo-práctica puede tener cabida en sus concepciones de la Nada. Saviani (2004), se refiere brevemente a esto al identificar la afinidad del alemán y sus concepciones de la Nada, con el pensar no-representativo y la "práctica meditativa de la insubstancialidad", o *desencia*, claramente delineada en el Zen. Al respecto, asimila a esta condición extática, la temporalidad de El Ser y el Tiempo "originario fuera de sí en y para sí mismo", el "éxtasis de lo extático", asimilando el término a un "puro diferir inobjetivable de la ex-staticidad, el fondo a-bisal de la presencia y la ausencia" (p. 52). Discrepo de esta interpretación, principalmente porque en Zen, la éxtasis, el salirse de uno mismo, más que un punto de exteriorización, representa una des-interiorización que vuelve hacia el interior, configurando una subjetividad elemental. Esto es lo que subyace a la "experiencia pura" de Nishida, por ejemplo. Además, la "pragmática del yo" que es *zazen*, identifica una *metanoia* a todo nivel del practicante, orientada hacia la compasión o comunicación empática. Si la práctica carece de tal transformación, no hay éxtasis posible. Finalmente, la desinteriorización no opera sobre estructuras de la temporalidad como lo extático, sino que en la inmanencia misma de la vida, específicamente, en la salida de uno mismo hacia la naturaleza, regresar a *zazen*, volver a salir, etc. En este sentido, las transformaciones revelan una existencia afectivo-apodíctica no revestida de un carácter metafísico, y consideran como elemento esencial la percepción de la corporeidad, los cambios en ella. Esto es completamente ajeno a Heidegger. En fin, creo que esto describiendo la diferencia entre una ontología y una soteriología; la interacción dinámica entre ambas, es lo que he pretendido conjugar en esta tesis.

La Nada absoluta del Budismo, trasciende la dualidad sujeto-objeto en pos *de la experiencia del abismo del fundamento*, en expresión de Nishitani: “sólo cuando el yo rompe el campo de la conciencia individual es capaz de alcanzar una subjetividad que de ninguna manera puede ser objetivada. Esta Nada absoluta se convierte en el Todo absoluto” (en Cavallé, 2008: 545).

Una nada absoluta, realizable de forma práctica, armoniza con lo sostenido, por ejemplo, con la actitud filosófica del Pragmatismo, cuyo iniciador William James emprendió una búsqueda vital de revitalización de la experiencia, entendida como radicalmente finita pero a la vez cobijadora de diversas verdades que no se excluyen entre sí, y en la que subyace un polo de sentido de unidad entre pensamiento y acción " (...) la verdad -para el pragmatista-, se desenvuelve dentro de todas las experiencias finitas. Se apoyan unas en otras, pero el conjunto de todas ellas no se apoya en nada. Todos los "hogares" se hallan en la experiencia finita; pero la experiencia finita, como tal, no tiene hogar. Esta itinerancia radical, portátil, tiene también un sesgo muy budista (...). James reconoció en varias ocasiones su interés por esa tradición (...) (Arnau, 2016: 65)<sup>54</sup>

Anticipo las consecuencias éticas de este tránsito, a saber, la urgencia de la necesidad del surgimiento de una conciencia sobre la necesidad de autogobierno y participación de seres mentalmente conscientes: generosidad y cultura mental navegan en el mismo nivel de importancia configurando "Un mundo donde lo mudable no está fundado en la inmutabilidad" (Arnau, 2016:65.).

---

<sup>54</sup>William James, citado por Arnau (2016), indicó "no conozco el budismo, y puedo equivocarme, pero tal como entiendo la doctrina budista (...) Juicio y ejecución caminan juntos" (p. 65).

La nada absoluta se alumbraba, y alumbraba, en el mismo movimiento por el que el yo deja de aferrarse a sí mismo y trasciende la dualidad sujeto-objeto en dirección al fundamento infundado que sostiene las dualidades.

Ella misma, se vacía de sí, alumbrando un fondo supra-objetivo, donde los entes, por sí mismos -no desde el ser-, develan su interdependencia global y, a la vez, sus diferencias desde un fondo que no es pétreo sino que completamente abarcador, tal como la propia palabra sunyata -vacío budista- lo revela (hincharse, abultarse, inflarse como sinónimos de plenitud).

Ya no se distinguirá, conceptualmente, entre moral, conocimiento o espíritu. Experiencia no-dual, donde la receptividad hacia todo lo que es constituye la esencia de la acción compasiva y moral, y deja de ser una espera neutra e inerte amparada en la posible conexión teórica entre pensamiento y acción, que sustentaba la "ética originaria".

Cuando esta doctrina de la pasividad se traduce en fraseología filosófica, es la doctrina del Anàtman o no ego que, al evolucionar más, se convierte en la del Súnyatá o vacío (...). La doctrina del Súnyatá es también una afirmación religiosa, y no una formulación abstracta de ideas vacías (...) no ha de interpretarse en términos de conocimiento relativo ni análisis lógico sino que es la expresión de la intuición directa de la naturaleza de la existencia (Suzuki, 2009: 325-326).

En realidad, los mahayanistas no ven en la negación el fin último de sus especulaciones; para ellos, la negación es sólo un camino para alcanzar *una forma superior de afirmación*<sup>55</sup>(...). Sin embargo, el problema se plantea de distinta forma, pues estos contemplaban la importancia de nuestra acción moral más bien desde el punto de vista de sus relaciones cósmicas y desde la más íntima interdependencia que existe entre todos los seres sensibles en sus actividades morales, intelectuales o espirituales (...) (Suzuki, 2010: 27, 38-39).

Hay algunas virtudes prácticas que surgen de la experiencia de la pasividad, o dicho inversamente, donde existen estas virtudes, surgen de la experiencia (...) En Budismo se considera que las virtudes así realizadas son seis; se llaman: Páramitá: Dána, Síla, Ksanti, Vírya, Dhyána y Prajñá<sup>56</sup> (...) (Suzuki, 2007: 326-327).

En el budismo Zen, por ejemplo, las virtudes de la paciencia, o humildad, y el esfuerzo (o energía), representan la manifiesta paradoja de la ligazón, desde el punto de

---

<sup>56</sup> Caridad, o dar; Moralidad; Paciencia o humildad; Esfuerzo; Meditación; y Conocimiento intuitivo (Suzuki, 2007: 327).

vista ético-compasivo-, del vacío absoluto y la positividad, polo de "sentido" del que emerge una figura clave en el Zen, el *Bodhisattva*, ideal de persona que muestra la perfecta sincronía que, en esta soteriología, ocurre entre praxis ética, corporalidad, afectividad y compasión, pues ilumina compasivamente a los demás, adaptando sus discursos al tipo de oyente que tenga enfrente, performatizando su corporeidad -totalmente vacía, suelta-, para poder transmitir las enseñanzas.

(...) Subsiste una inagotable mina de energía debida precisamente al vacío de las cosas; si detrás de nuestras existencias hubiese algo determinable, no podríamos poner en actividad una energía tal como la puesta en evidencia por el Bodhisattva Sadáprarudita. Y debido a esta energía, se posibilita nuevamente la paciencia o la humildad. Ser paciente o practicar Ksánti no significa someternos a sufrimientos de toda índole, impuestos por fuentes externas, sino que significa ejercitar la virtud de la energía (virya) en la vida del vacío. (Suzuki, 2007: 327).

Desde este tópico, es decir, la imbricación del Vacío con la ética y la auto transformación, el Budismo despliega todas sus herramientas para construir la necesidad de desarrollo de una actitud ética contingente, pues desde el vacío budista se presenta lo que Han (2015), cataloga como "afabilidad arcaica", distinto a la ética de la compasión occidental -*caritas*-y a los paradigmas donde el sujeto y la voluntad siguen aun presentes, pues acá se trata de diluir las relaciones dialógicas, en busca del afuera como punto inicial de toda experiencia de des-interiorización (unión), aunar *conocimiento y visión*, asumiendo que no podemos trascender definitivamente todas las dualidades, más bien podemos mirarlas, aceptarlas y evitar replicarlas al alero del cultivo de la visión interior y de la intuición.

Los budistas conceden especial importancia a esta diferenciación; no se trata de conocimiento, sino de conocimiento y visión pues ambos deben ir juntos. El hecho de conocer implica la existencia de dos elementos: sujeto y objeto (...) El conocimiento no es suficiente, la visión debe acompañarle (...) En occidente se distingue entre conocimiento y visión (...). El conocimiento pertenece al plano filosófico (...) mientras que la visión es una percepción directa y personal como, por ejemplo, la percepción de la propia vivencia individual. (Suzuki, 2010: 53-54).

Desde esta perspectiva, pensar en ver algo podría entenderse como poner los sentimientos en ello, y ello (la flor), cobra vida, más desde el punto de vista del Zen no hay



transferencia de imaginación a la flor, pues ella está viva y como ser sintiente, me ve, por lo tanto comparto una sola visión con la flor, y cuando este objetivo es alcanzado (ver unificado con el de la flor), entonces se da una real comunicación entre la flor y yo mismo, disolviéndose la dualidad sujeto-objeto (Suzuki, 2010: 54).

Y como no se trata de una fusión -recordemos que las diferencias constituyen el marco de operatividad de la ética contingente-, al mismo tiempo "tú no eres yo y yo no soy tú"

Esta particularización no puede ser analizada. De la misma forma, cuando las cosas te son ofrecidas, las aceptas y dices "gracias" pero no añades más acerca de ellas. Esta actitud es Zen (...) trata de conseguir que aceptes las cosas y, cuando las hayas aceptado, sueltas una sonora carcajada" (Suzuki, 2010: 67).

Esta es una forma ética de llenar el espacio, que adquiere en el marco budista el nombre de *Vaciedad* (Suzuki, 2010), complementa el aspecto de negación de la Nada - ausencia de sustancia-, llevándola hacia una ausencia preñada de *receptividad*.

La Nada Absoluta, permite aunar dualidades por medio del cultivo y desarrollo de la una intuición que es un *ver fenomenológico*, visión bifronte.

Hacia adentro y hacia afuera, en y con el cuerpo, ética.

Hay una mente que es la realidad última, pura, perfecta y brillante por naturaleza. Funciona en dos direcciones. Es posible la existencia de un mundo de particularidades, sostenida por ella; y de ella se origina toda actividad, libre e iluminadora, que contribuye a las virtudes de la perfección (*paramitá*). En estas dos funciones, que podemos llamar existenciales y morales, pueden distinguirse tres caracteres universales. Considerado existencialmente, todo objeto particular, llamado técnicamente "partícula de polvo" (*anuraja*) contiene en sí todo el Darmadhátu. En segundo lugar, desde el punto de vista creacional, cada partícula de polvo genera toda clase de virtudes; por lo tanto, por medio de un objeto se sondean los secretos de todo el universo. En tercer lugar, en cada partícula de polvo es perceptible la razón del Súnyatá.

Frente a este mundo objetivo así caracterizado, el Bodhissatva practica 4 virtudes: (1) la virtud del ajuste creativo nacida de la sabiduría (*prajná*) y del amor (*Karuná*), (2) la virtud de la

moralidad por la que se preserva la dignidad de la vida humana, (3) la virtud de la ternura para con los demás y la de la naturalidad, y (4) la virtud del sacrificio o reparación vicaria. (Suzuki, 2008: 78-79).

Vacío que, por ser ahora absoluto, nos "impele" a soltarnos y dejarnos-ser, ahora desde el cuerpo, por el cultivo de la visión respecto a la interdependencia de todos los fenómenos, cosas y seres; visión que es la antesala de la compasión y por el interés en el término del sufrimiento de todos los seres sensibles; "Cuando el Bodhissatva que observa desde la libertad realiza profundamente la *prajña*, el cuerpo entero ve claramente que los cinco agregados son *shunyata*" (Dogen, 2015: 72).

Este monje comprendía que venerar las existencias es venerar la *prajña* misma, que no aparece ni desaparece. Y que esa veneración es en sí la manifestación de la *prajña*, gracias a la cual se realiza *sila*, *samadhi* y *prajña*, así como la liberación de todos los seres vivientes. A esta realización se la llama "nada". Así es como se puede realizar el estado de "nada". (Dogen, 2015: 75).

La Vaciedad budista, se vacía de sí misma.

De hecho, una cosa es decir que las cosas son relativas, pero otra muy distinta es decir que están vacías. El vacío es el resultado de una intuición y no del razonamiento (...) la ideal del Vacío surge de la experiencia, y a fin de darle fundamento lógico se funda en la relatividad (...) la relatividad no nos hace saltar la brecha; mientras permanezcamos con la relatividad, estaremos dentro de un círculo; comprender que estamos dentro de un círculo y que debemos salir de él a fin de ver su aspecto íntegro, presupone que lo hayamos trascendido una vez (...). Del vacío podemos pasar a la relatividad, pero no a la inversa (...) es el Prajñá el que ve todas las implicancias del vacío, y no el intelecto o Vijnána (...). El hecho de que la doctrina del Vacío haya logrado realmente prodigios en la vida espiritual de los pueblos del Lejano Oriente es la prueba irrevocable de su profunda intuición en el abismo de la consciencia humana. Por estas razones al vacío se lo llama inasequible (*anupalabdha*) o lo impensable (*acintya*), demostrando que no es una noción que haya que clasificar en ninguna categoría lógica. Es sinónimo de *talidad* (...). De manera que *talidad* o *Súnyatá* es verdaderamente objeto de estudio para los Bodhissatvas. (Suzuki, 2008: 309-310).

Así, la vacuidad budista suprime la diferencia entre montaña y río -basada en la sustancia griega-, (Han, 2015), situándolos a ambos en conjugación, la montaña es el río, no fluye como el río -como lo sería en el ejercicio de la metáfora-, en la experiencia de la nada Zen, se abandona el plano substancial del ser, los entes no perseveran en sí mismos, sino que fluyen, en ese sentido no poseen sustancia, así, el "vacío des-limitador suprime toda oposición rígida" (Han, 2015: 62).

En otro lugar del *Shobogenzo*, Dogen, señala, dando cuenta de esta conjugación *hombre-ente-espacio*, un pensamiento por el que podemos efectuar una clara contraposición al habitar poético de Heidegger en el cual el hombre es el guardián de la *Geviert*, y de esa forma habita y cohabita, y donde las cosas reúnen en su esencia, un conjunto de arquetipos.

El hombre iluminado es como la luna, que se refleja en el agua (literalmente: mora, habita): la luna no se moja, y el agua no es perturbada. Aunque la luz de la luna es ancha y grande, vive en una pequeña porción de agua. La luna entera y el cielo entero habitan en una gota de rocío de un tallo de hierba, en una sola gota de agua. La iluminación no rompe el ser particular, lo mismo que la luna no perfora el agua. El ser particular no perturba el estado de iluminación, de igual manera que una gota de rocío no molesta al cielo y a la luna (Han, 2012:68).

Acá, ya no encontramos referencias a los divinos, ni a una distinción entre ellos y los mortales, o la tierra o cielo que al final se reúnen previa actividad esenciante y de allí adquieren lo "propio", simplemente se trata de la conjugación de los entes en la experiencia, y el hombre no es guardián de nada sino que es meramente un *cohabitante*, porque también pertenece a la conjugación, por lo tanto el vacío no implica negación de lo particular y nada domina ni juega a los espejos, "los entes moran los unos en los otros, sin imponerse, sin impedir al otro" (Han, 2012: 68).

Nada más opuesto al modelo de Heidegger, para quien, a pesar de que el mundo es una relación donde lo uno es un reflejo de los demás constituyentes del cuadrado en el marco de un juego de espejos, *todo se termina resumiendo en una idea de unidad*.

### ***III.III. Intuición activa y compasión. "Visión".***

El Zen -y el Budismo en General-, es una filosofía y a la vez una religión práctica, mezcla de ontología y psicología, así, *no se preocupa por el ser como tal, sino por sus implicancias humanas* (Suzuki, 2008:299), "conocer", vivenciar y sentir, es al mismo tiempo

accionar desde la convicción de que el sujeto no está hipostasiado a una sustancia desde la cual re-presentar, sino que es configurado por una experiencia universal, junto a todos los seres sintientes y no sintientes, así, no existen disquisiciones metafísicas en el Zen que a la vez no sean ético-salvíficas, o iluminativas.

Este *ver*, que discurre desde la fuente misma de todas las dualidades, es la práctica misma de lo que comúnmente llamamos *intuición*, y en este sentido, en la doctrina Zen se le llama *yathábhútam*,

penetra a través de estas superficialidades y reconoce que ya sea que sus mentes sean puras o impuras, reunidas o dispersas (...) están todas vacías de auto-sustancia, de apego, de discriminación. Esto se conoce como ver todas las cosas en su aspecto de talidad<sup>57</sup>, donde las pluralidades de toda forma se desvanecen, revelándose tal como son bajo la luz del Prajñá (Suzuki, 2008: 300).

La Serenidad, el Abandono y la apertura al misterio, están corporizados en la experiencia Zen, por lo que la pauta ética deja de estar anclada al nivel "originario", cambiando por la inmanencia radical donde todos los fenómenos son en contingencia absoluta, unos con otros, y se elimina toda interferencia a la conexión con lo real y palpable; el poder formador de conceptos constituye, para el Zen, una excrecencia de una interpretación dualista de la existencia, ser y no-ser.<sup>58</sup>

---

<sup>57</sup> "Talidad" (*tathatá*) es un término tosco, pero según la fraseología budista es uno de los términos más expresivos (...) no ha de confundirse con mismidad o unidad de las cosas. Cuando se habla del "desvanecimiento de las pluralidades", puede imaginarse que son aniquiladas a fin de revelar su aspecto de unidad. Pero lo que los devotos del *Prajñá* quieren decir que se entienden en sus verdaderas relaciones, no sólo de una con otra sino también en lo que constituye su razón de ser. (Suzuki, 2008: 300).

<sup>58</sup> Este dualismo sigue atravesando todo nuestro pensamiento (...). La oposición de "A" y "no-A" es fundamental, es la urdidumbre de la comprensión humana. Pero (...) nuestro corazón o espíritu jamás reposará en sosiego mientras no trascendamos esta posición aparente y lógicamente esencial (...) Desgraciadamente, nos enamoramos tanto de nuestro poder formador de conceptos que gradualmente nos apartamos de las fuentes de nuestro ser, las fuentes que nos capacitan para construir ideas y llevar a cabo el razonamiento abstracto. El resultado de esto es que empezamos a sentirnos algo incómodos con nosotros mismos (...) parecemos albergar en alguna parte la sensación de vacancia interior (...) el espíritu o lo que ocupa la parte más profunda de nuestro ser requiere algo cabalmente no-conceptual (...) algo inmediato y mucho más penetrante que la mera intelección (...) el espíritu exige percepciones inmediatas (...) la meta final de todas las disciplinas budistas es el despertar de este sentido interior (...). Debe recordarse que "ver" y no "razonar" o "argüir" lógicamente es aquí el tópico. *Yathábhútam* es el término aplicable sólo al acto de ver o contemplar, no al proceso de inferir (Suzuki, 2008: 321-322).

La visión intempestiva, cuestiona la separación "yo"- "mundo", no la niega del todo pero busca re definirla esencialmente, enfatizando el carácter relacional del ser humano, con su entorno natural y social.

Según Silva (Silva, 2012b), esto cuadraría con lo que Bataille considera "experiencia sin sujeto", o "no-saber", re definiendo las fronteras entre un interior subjetivo y un exterior objetivo (p.21).

La intuición<sup>59</sup>, en el Zen, y en general, se nos impone, nos invade y asalta, un vaivén, en línea con lo ya recorrido, *danza entre sujeto y objeto*. Si ponemos atención, nos daremos cuenta que vivimos más conectados con este conocimiento, de lo que creemos, pues vive en el intersticio entre inducción y deducción, y su arraigo es el de las imágenes, no del lenguaje.

Deleuze, quizás se está refiriendo a esto cuando en su obra *¿Qué es la Filosofía?*, propone la *individuación sin sujeto* como acontecimiento de un universal singular, que abarca la re-valorización de objetos, situaciones y acontecimiento que el pensar representacional, brazo armado de la técnica moderna, considera inútiles; "una hermandad con el misterio y la dignidad de todo cuerpo es la base de la necesidad y confianza en la intuición" (Castro, 2017: 129).

Así, la intuición, en tanto movimiento desde y hacia lo real, que nos afecta y atañe corporalmente, no está tematizada en la afectividad de Heidegger. La vía de "superación" del pensamiento horizontal-trascendental que representa la *Gelassenheit*, el movimiento

---

<sup>59</sup> *Intueri: mirar dentro*". (Castro, 2017).

de lo real, y hacia lo real pasa por la apertura a un *misterio sin contenido*, la *contrada -que transcontra y encosa*.

Concederle crédito intelectual a la intuición supone una especie de atletismo afectivo (Deleuze) que conecta con el espíritu de un objeto. Supone también asumir la inteligencia como "voluntad de la tierra", una cualidad de propia de esa mítica serpiente que aparece en momentos cruciales de nuestra cultura, sea en el Antiguo Testamento o en el *Tao*, sea en Nietzsche o en Jung. Con la intuición, aunque tenga un alcance incomparablemente universal, se trata siempre con el eje emotivo de la inteligencia (...) (Castro, 2017: 130).

Y en los albores de la modernidad filosófica, ya Descartes separaba intuición, del cuerpo (Castro, 2017: 131), en pos de una mente pura y atenta, para hacernos una "cosa que piensa" sin partes, una y entera. Aún así, lo que perseguimos, relacionado al ver y no-dualidad, se aparece como más cercano a la ética Aristotélica, pues en *Ética a Nicómaco*, el estagirita ya nos decía que la intuición es una especie de revelación cognitiva, en que el hombre puede saber lo que no supo en meses, en 3 segundos. (citado en Castro, 2017, 131).

La intuición, que falta en Heidegger, aunque curiosamente el pensar meditativo tiene en común con esta el carecer de "método", es lo que Deleuze o Badiou llamarían *acontecimiento* (Castro, 2017: 132), tipo de situación donde la afectividad es crucial, desde el estrés hasta la calma y el aburrimiento. Aquí, el vínculo afectivo no se desmarca hacia la relación comprensora ni de escucha al Ser, como en Heidegger, sino que cambia al sujeto y, a una, su mundo circundante. *Sentir es igual a pensar*.<sup>60</sup>

Tal modo de conocimiento, difícilmente expresable -opera por afectos y perceptos-, dice Deleuze, es ciertamente más femenino que masculino; tal vez más oriental que occidental. Con toda su enorme estatura conceptual, es difícil que Heidegger o Freud hayan pensado con la rapidez sintética de Lispector o Simone Weil. (Castro, 2017: 133).

Por ello, la perspectiva "*situada*" de la operatividad de la intuición, es clara, requiere de un infiltrarse en las situaciones para escuchar su murmullo, y luego retirarse mínimamente (Castro, 2017: 135), esta distancia o retiro mínimo, es el Vacío absoluto, y es

allí donde se juega toda la ontología de lo expresivo, tolerante y abierto del mundo, pues el principio de razón sólo pertenece a la primera faz, que la *penetrativa-representacional*. Tal como recuerda Lao Zi en el Tao Te King (Capítulo VI):

El espíritu del valle no muere, se dice de la hembra oscura. "La puerta de la hembra oscura" se dice de la raíz del cielo y de la tierra. Infinitamente sutil, parece perpetua. Se usa sin que se consuma (Lao Zi, 2015: 41).<sup>61</sup>

Dicho vacío, retiro o contemplación, a diferencia de un vacío dualista que mantiene Heidegger -anclado a la diferencia ontológica-, deviene precisamente intuición, y por ello, espacio donde se difuminan las certezas del pensar representacional, en tanto la relación intuición/vacío es plenamente productiva, autónoma, y en ella, desde ella en nuestro cuerpo, "sintetizamos afectividad y comprensión, sujeto y objeto, yo-otro". El *pathos*, históricamente desdeñado de muchas maneras en la filosofía occidental, en la intuición reluce su potencial transformador.

Si bien, el pensamiento intuitivo debe cultivarse y trabajarse, en el marco del budismo todos los seres se encuentran dotados de intuición fundamental, inteligencia fundamental que les permite despertar, iluminarse y transformarse al unísono de un universo cambiante.

Apunta también, a todo lo relacionado cosas como la pasividad, el sufrimiento, el dolor, la enfermedad: por decirlo así, con la debilidad del ser humano. De este modo, el "saber del pathos" es lo exactamente opuesto al saber de la ciencia moderna, que es saber activo, saber de la acción (...) Todos, casi sin excepción, estamos en una posición pasiva, sufriente. Aún así, nosotros, los seres humanos contemporáneos, carecemos de preparación para enfrentarnos a esta condición: nos falta un saber que le pueda hacer frente (Yujiro, 1982:975).

---

<sup>61</sup> Anne-Hélène Suárez Girard, comenta sobre este capítulo, que el valle es imagen del vacío, punto de confluencia y dimanación que es el *curso* (Tao), su infinita capacidad, dado su carácter receptivo y profundo, fecundo, y por su humildad, se relaciona con lo femenino "hembra oscura". Sin embargo, no se refiere a ninguna realidad oculta, subyacente o "por debajo" de ninguna apertura trascendental donde se produzcan eficientemente las relaciones del pensamiento representacional. Pues acá, la hembra, sugiere la idea de "vacío que mana", origen del cielo y la tierra (que son las fuentes de existencia de todo lo que hay, incluyendo la humanidad). También, "puerta de todos los misterios". No se trata de la "hembra" *yin* como opuesta al yang masculino (como teje la mitología occidental), sino una sola entidad, autónoma, y por ello "oscura y mística", cuya naturaleza *yin* o *yang* es indeterminada. F. Jullien, refiere a esta característica como una puerta de doble hoja, "polaridad inherente a cualquier situación", cuyo abrir y cerrarse pasa el "éxito infinito de lo real (éxito "insondable" en constante renovación". En tal actividad se sugiere un flujo ininterrumpido, tenue y evanescente, o "sereno" (Suárez-Girard, 2015: 41-42).

El fondo de la afectividad de Heidegger, y su teoría de los temples anímicos, no se condice con el poder de revelación que Henry le asigna a la afectividad (Henry, 2011); pues, especialmente en su pensamiento tardío, queda relegada a una estructura trascendente.

Señala, de igual manera su discípulo Lipsitz, que la autenticidad o inautenticidad de la vida afectiva y sus develamientos diferentes según Heidegger, queda totalmente desdibujado en la concepción del francés, en tanto el poder de revelación de la afectividad es puro y no radica en un temple determinado sino en la afectividad que es su base; así, en palabras de Henry y Lipsitz: Al identificar la esencia de la afectividad con la trascendencia no escapa a la negación de la primera o en el mejor de los casos como lo señala Henry, identificada en su estructura con la trascendencia, la afectividad resulta ser una simple tonalización del poder extático de la revelación (...) la afectividad heideggeriana ha de revelar siempre otra cosa –el *mundo idéntico a la nada, y luego en él al entre-, y nunca en sí misma*” (Fosatti, 2011:10).

Las actitudes afectivas, y en esto hay una curiosa confluencia con el Zen, no pueden ser pensadas fuera de la vida en sí, por ello la auto afección permite pensar la vida y el ser como un mismo movimiento cuya esencia es la afectividad y el sentir, en un marco corporal.

La exterioridad (recordemos la contrada), en que el desasimiento y apertura al misterio tenían lugar, relega tales actitudes a algo irreal y no-comunicativo, que nos aleja del cara a cara que revive toda interpelación ética, la acerca más a la temporalidad, y de esta forma, también se tiende a hipostasiar la subjetividad cayendo en lo que tanto se criticaba, su entronización y apego al principio de razón suficiente.

Este movimiento, es el que subyace en la base de la crítica del fenomenólogo Michel Henry, a Heidegger. Una interioridad reformulada, o crítica frente al principio de razón, devendrá subjetividad elemental – o verdadero sí mismo-, sólo si se vincula con su vida impresional, pues el ser es esta interioridad pura que configura una co-emergencia de hombre y mundo en un solo movimiento de *desinteriorización*.



De esta manera, la pasividad de espera del pensar meditante, puede transponerse en *receptividad ontológica fundamental*, y desde allí un lugar transpersonal de contacto. Para Henry, la afección, considerada mediada por estructuras ontológicas, pierde su potencia fenomenológica:

En este tiempo verdadero, ninguna Stimmung desplaza a la que la antecede sino que todas se preservan en lo que habrá de suceder, así la vida no deja de sentirse a sí misma y no se detiene jamás pues la esencia de la temporalidad de la vida queda comprendida en su pasividad eterna y fundamental (Fosatti, 2001:12).

El trabajo de Michel Henry para desmontar la universalización de la afectividad, nos permite la entrada en una dinámica *ética absoluta*, pues se trata de la vida auto-afectándose, dejando que “imponga necesidades éticas” en conexión con la fenomenalidad pura, el ser del aparecer, del ego y de la *relación de la subjetividad con todo lo que es*.

Por Heidegger, indica redujo todo aparecer posible al aparecer del mundo y, consecuentemente, modos de aparecer que abren a formas de experiencia quizás esenciales (en la vida de los hombres) quedaron excluidos a priori por una filosofía que pretendía estar libre de todo supuesto.

Todo el esfuerzo de la fenomenología henriana se concentra entonces en conjurar este doble peligro que, como Escila y Caribdis, amenaza con acabar con la posibilidad de una ontología fenomenológica, de una filosofía primera de matriz puramente fenomenológica. Es menester entonces, evidentemente, no conferir al tiempo por sí mismo el papel del principio de fenomenalización absoluto y universal, sino exigir de consuno que este principio pre-temporal se experimente a sí mismo, se auto-revele sin resto alguno de oscuridad, es decir, de acto que no se posea a sí mismo a la vez que se realiza y, quizá, permita el fenómeno cuasi-primordial del tiempo —que a su vez actuará luego como principio fundamental de la fenomenalización del mundo—. Este acto pre-temporal cuya existencia debe coincidir, perfecta y adecuadamente, con la auto-revelación y la apertura de la posibilidad de toda hetero-revelación, no podría describirse sino como una auto-afección: como un sentirse a sí mismo que no transcurre jamás, que no ha devenido, que no sufre alteración alguna que lo temporalice: un acto que jamás puede acabar. (García Baró, 2013: 310).

Se trata de concebirnos, ya no al alero de lo que Heidegger denomina la trascendencia del Dasein, extática y configurada por la estructura del ser-en-el-mundo, sino de entendernos configurados como parte de la vida que se despliega a sí misma en constante auto-afección, y entender que nuestra conciencia no es, en esencia, el poder de

representación de objetos, sino que es una tonalidad, cada vez diferente, que imprime su sello al pensamiento al alero del movimiento de la vida misma que se auto-afecta (Henry, 2010; 2011).

Para ello, la afectividad debe ser causa directa, y englobar al sensible empírico -no olvidarlo como "dato" o algo "ontico"-, que es intuitivo, y sólo así se podrá insertar en un común pre-intencional; espacio que bien podríamos llamar de donación, anterior a la síntesis de conciencia, que conciben esta afectividad como un *hecho anterior a esa síntesis*, “ (...) un mundo puro, sin intermediarios, en donde se instituye una forma vital de comunicación en relación con el ser de la naturaleza (p. 119).

Heidegger, al contrario, configura una afectividad al alero de estructuras trascendentales marcadas por la tonalidad de retiro del Ser, lo que priva a su filosofía de una construcción inmanente de la afectividad, y por ende, de la ética. Por otra parte, y como hemos señalado de forma dispersa en todo este trabajo, la filosofía del pensador de Friburgo avanza hacia la construcción de una fenomenología de los afectos, el descuido del rol ontológico al cuerpo (Bulo, 2012), relegando entonces, su pensamiento a una teoría.

Un mundo, como el del Zen- visto como configurado por el poder ontológico de la afectividad, o en interdependencia absoluta-, representa filosóficamente una oportunidad en este sentido, porque nos abre las puertas a la contemplación de nuestra propia vulnerabilidad y al sentimiento de compasión.

Así, de la mano de Henry, nos acercamos a una afectividad inmanente pues el ser se equipara con la vida, vida que es sólo sentirse a sí misma, pura experiencia de sí en tanto *auto afección*. configurado por una mezcla de imágenes y luz subyacente.

Tal como en el Zen, la potencialidad ética, y la visión intuitiva, están implicadas en el aparecer de la vida misma, fondo del que provienen los dualismos o:

la dimensión de unidad a la que ellas copertenecen por esencia de manera que, en esta copertenencia esencial a la unidad de una misma dimensión ontológica fundamental, las determinaciones opuestas que suscitan en ésta existen las unas para las otras y encuentran en ella el lugar de su conflicto (Henry, 2015: 502).

Es decir, se alberga, en la experiencia misma, cuando es mirada -y por ello, transformada, realizada-, por la mirada intuitiva, y es "un saber sensual y corporal (...) incluso cuando está en funcionamiento la vista, al funcionar está unida a la percepción corporal, participa en el "sentido común" (Yujiro, 1982: 69-71).

La intuición, despliega un conocimiento, disponible para todo quien trabaje en sí mismo, no amparado por el principio de razón y su línea causal, sino *performativo* -en el sentido de que ofrece formas, internamente a la subjetividad, sobre lo que no conoce racional y previamente-, y *escénico*, dado que opera en el cuerpo viviente, siempre en actividad.<sup>62</sup>

La intuición puede cultivarse, requiere de una disciplina meditativa, de una *praxis reflexiva*, que hará relucir el mundo como co emergente con la subjetividad, y llevará a su inserción, *templada, en el cuerpo*. "Tecnología fantasmal incorporada en el cuerpo" (Castro, 2017:135).

La ética que pienso, está ligada a las posibilidades de habitación sana de ese borde, pues "tenemos la obligación ética y vital de conciliar la vida común con una existencia que está en cada caso aconsejada en secreto por una *percepción* que carece de modelos (...). Cada

---

<sup>62</sup> El saber del *pathos* está vinculado a la actuación (*performance*). Lo que es sentido, lo que es leído por el sentido común, por pertenecer este al cuerpo en actividad, es el signo, el símbolo, el cosmos. Todas estas diversas características muestran que es un "saber escénico" (Yujiro, 1982: 69-71).

ser humano necesita su miedo y dolor, experimentar los límites de su condición mortal. No tiene otro suelo, propiedad o herencia de la que partir" (Castro, 2017: 145).

Una nada reanimada, que aparece sin dejar de esconderse. Buena parte de lo que es digno de ver permanece oculto, sencillamente porque no encaja en el modelo y la escala estereotipada con los cuales abordamos el mundo. Es necesaria la crisis de lo que llamamos sujeto para que un objeto aparezca, con la pquea marca que deja en la piel, la retina o el oído. (Castro, 2017: 146).

La percepción brota de la certeza negativa de una carencia, de un saberse tocado por la ausencia, por una humildad que afecta al sistema óseo. Se trata de una fraternidad en la condición huérfana de todos los seres, sean del reino que sean. Sin una pizca de fraternidad animista no se percibe siquiera un color, sus matices, su timbre. (Castro, 2017: 149).

"Espectros" de inmanencia que "transfiguran" el Desasimiento en auto-abandono, la Serenidad en *receptividad*, y la apertura al misterio en *visión*.

En el marco del Zen, es preferible referirse a la *imagen total de los sentidos*, como forma de hablar de la intuición, el cuerpo y la sensación, quizás es algo cercano a lo que Heidegger denominaba *mirar escuchando* (Heidegger, 2015: 185-191), donde el alemán relaciona oír con hablar (relación de constitución) y la fonación con el habla. Ejemplifico con esto, para dar cuenta, quizás imperfecta, que la intuición, en tanto cuerpo, rompe con cualquier pauta estructurada que la razón suficiente y la ley de causalidad nos imponga como *sentido común*.

Lo relevante, es lo que está detrás como límite de los saberes y de las certezas. Allí, el zen obtiene su máxima inspiración y potencia, y de allí construye toda su soteriología y su pauta ética.

Intuición y contemplación, o lo que Han ha denominado demora contemplativa, cerrar los ojos es arribar a conclusión, la síntesis perceptiva ocurre sólo en la demora contemplativa.

La teoría budista, como veremos, otorga sustento filosófico a esta "anarquía", dada la no-sustancialidad del cuerpo, de la percepción o la sensación, bajo la idea de que estas son "unidades" que forman parte de una "pila" de agregados que se juntan por la ignorancia relativa a la *insustancialidad de las cosas*. No hay síntesis alguna, menos, ontológicas.

Clarooscuro.

### **III.III.I Intuición y Moral. Escuela de Kioto<sup>63</sup>**

En línea con la construcción de una ética post-humanista, y no antropocéntrica, la faceta altamente especulativa del Budismo Zen, en línea con la vacuidad que explica la interpenetración de fenómenos, el cuerpo y todas las contingencias éticas, desarrolló al alero de los pensadores de la denominada Escuela de Kioto, donde La nada absoluta y su *mediación absoluta* fueron objeto de sendas teorías con implicancias éticas, una interesante teoría de la intuición.

En general, los pensadores claves de esta escuela, llevaron la vacuidad hacia una noción polivalente que no deja de lado el pensamiento ontológico (Saviani, 2004), la vacuidad es insertada dentro de la lógica budista de la *interdependencia infinita* de todos los fenómenos y las cosas, correspondiendo entonces a la articulación misma, o a la presentación propiamente tal de los fenómenos.

---

<sup>63</sup> La Escuela de Kioto, el principal referente filosófico de Japón, marcado por la influencia del pensador Kitaro Nishida, cuenta con cuatro generaciones de pensadores que han desarrollado sus tópicos, profundamente vinculados al Budismo Zen. Sin embargo, su interés central estuvo en establecer una síntesis y fomentar un diálogo entre el pensamiento occidental y el oriental (Saviani, 2004; Heisig, 2015)

No se trata de una nada que se oponga al Ser, se refiere más bien a lo que en japonés es llamado *mu* “es decir, el presente absoluto con todos sus procesos y sus contradicciones” (Saviani, 2004: 34).

Para estos pensadores, la *vacuidad* es una experiencia, no anonadamiento ni muerte empírica sino *lugar* en que mora un sujeto deslimitándose y negando su subjetividad, haciéndose uno con la *expresividad* del mundo, mundo que se niega a sí mismo como la propia negación dialéctica de Dios, así el sujeto visado por esta nada es la auto-negación *expresiva* del mundo mismo, teniendo muy poco que decir sobre el resto de los seres y mucho que tolerar, en tanto se *vive* el mismo origen negativo, compartido y planetario.

Marca en común con Heidegger, es que prácticamente todos los pensadores nacidos a su alero (Universidad Imperial de Kioto), han confrontado el ejercicio de conceptualización filosófico con afán de enfrentamiento al nihilismo provocado por el dominio planetario de la técnica, de matriz occidental europea (Saviani, 2004), (Heisig, 2015).

La nada, no es representada en forma negativo-nihilista, lo que implicaría una concepción substancialista de esta –que es el “vicio” en que parece caer Heidegger, como veíamos–, en otras palabras no es concebida en oposición al ser y ni siquiera como su paralelo filosófico. Es el enfoque más ontológico del Vacío.

A modo general, mostramos la polivalencia del concepto en la Escuela de Kioto, para Kitaro Nishida la nada es formulada como la “Nada Absoluta”, en Tanabe Hajime, como la “Mediación Absoluta”; el “Sí mismo sin forma” en Hisamatsu, y como “Vacuidad” en Nishitani. (Saviani, 2004; Heisig, 2015). Kitaro Nishida, quien desarrolla en su filosofía

un concepto inédito de intuición, que aunará las ideas Zen de experiencia, cuerpo y disolución de los dualismos.

Nishida, practicó la meditación Zazen durante más de una década con maestros calificados, alternando su práctica Zen con la enseñanza académica de la filosofía. En general, los filósofos de esta escuela más destacados, el propio Nishida, y sus discípulos Nishitani, y Tanabe, aquilatan y performatizan, a la luz del problema de la Nada Absoluta, el pensamiento del maestro Soto Zen, Dogen.

Todos ellos, hicieron suya la idea del que Zen es una experiencia del cuerpo y la mente, una forma de práctica sostenida en el tiempo, ligada a la meditación sentada Zazen. (Ueda, 2004). Resumo las preguntas que estos filósofos heredaron a la filosofía japonesa y occidental.

La primera se refiere al no-yo como sujeto de la elección moral. Remite no sólo a la muerte del sujeto y su difuminación en la trama social, sino también a la negación misma de una identificación de lo personal, lo singular y lo individual con el ego razonante. El no-yo como sujeto de la elección moral plantea la necesidad de establecer una moralidad cósmica. O, si se quiere, una moralidad ecológica. (Silva, 2012a: 201).

En Nishida, se detecta el claro impulso de superar la duplicidad desde la atención extrema a las profundidades de la vida cotidiana y ordinaria, realizado por la práctica de Zen (Ueda, 2004). Desde dicho "método", acuña su primer concepto filosófico de importancia, muy ligado a las ideas que hemos expuesto sobre la intuición, la "experiencia pura", entendido como experiencia directa, plasmado en su primera obra, Indagación del Bien.

Propone que la "realidad" es una sola, que representa un proceso desarrollándose en el tiempo, que configura la realidad humana, y la conciencia humana. Entender la conciencia humana, presupone el mejor paradigma de aproximación a la realidad en

permanente trabaja, ser consciente es lograr en sí mismo una unidad que refleja el último principio de la realidad (Silva, 2012a:216).

La presuposición inicial requiere partir de la experiencia humana directa y vivida, y el trabajo parte de la experiencia de una conciencia total, en que se manifiesta la unidad y pluralidad del mundo (forma de superación de la dualidad sujeto-objeto).

La realidad constituye la actividad de la conciencia, pero no debe entenderse como el cogito pensante, al contrario, la conciencia es la realidad misma que trabaja en la persona (Nishida, 1995), y es la única realidad palpable en el universo.

Con la ayuda implícita del Zen, busca la superación del dualismo mediante la experiencia de *atravesar* la experiencia ordinaria, invitando a internarse en el *claroscuro* del *autodespertar*, "acontecimiento en que uno se vuelve sujeto y objeto al mismo tiempo" (Silva, 2012a: 217).

Un estar "entre", auto despertar que relocaliza al sujeto en la Nada Absoluta, descentrándolo y a la vez, abriéndolo experiencialmente a todo lo que es.

A partir del pensamiento de Nishida se desarrolla un punto de vista no dualista, que implica que el vidente y lo visto pueden considerarse radicados juntos en el cuerpo. Se trata de despertarse a un ver sin vidente. Conocer a través de volverse eso.

Se trata de la concepción de la *intuición activa*, situada en la Nada absoluta, una Nada completamente autónoma del Ser, que no puede ser abarcada por ningún fenómeno, individuo, acontecimiento o relación, absuelta de toda oposición (Heisig, 2015; Nishida, 2015; Silva, 2012a).



Es experiencial, en tanto es una prescindencia metódica de la ilusión de considerarse un sujeto inmerso en un mundo de objetos, utilizando la perspectiva de la Nada Absoluta para insertar toda relación en una dialéctica *entre llegar a ser y dejar de ser*. (Nishida, 2015), donde toda cosa y ser son lo que son producto de su locación, no de sus atributos sustanciales, que no existen; "Como bien sabe todo practicante del Zazen, todo recomienza con cada inspiración. Pero el recomienzo nunca consigue ser una repetición, porque el punto inicial nos encuentra en otro lugar (Silva, 2012a:219).

El cuerpo, en el escenario de la intuición activa, ocupa el lugar de eslabón entre pensar las cosas activamente y darse a la conocer las cosas pasivamente como son (Heisig, 2015: 84).

La "mediadora" es la relación, de cada uno, *con el cuerpo, relación que difumina la el dualismo metafísico sujeto-objeto*.

La intuición, para Nishida, es algo que me ocurre, sin intervención de la voluntad, el movimiento del mundo de regreso hacia el yo. La intuición activa pone de relieve al mundo como agente (Heisig, 2015: 85).

Su idea fue que la acción y la intuición, el vidente y lo visto pueden considerarse juntos radicados en *el cuerpo* que tanto ve el mundo como sirve de receptáculo para que el mundo sea visto<sup>64</sup>- así que ninguno de los dos puede abstraerse del otro. La clave de esta conexión está en la idea de que la actividad del yo nunca es directa, sino que siempre implica la instrumentalidad. Esto vale no sólo en caso de nuestras intervenciones físicas en el mundo, sino también en nuestras representaciones mentales de él (...) Nishida persigue su idea del yo *actuante al considerar la función del cuerpo* (Heisig, 2015: 85).

*El cuerpo, presupone para Nishida, la superación del dualismo sujeto objeto*, en tanto no es otra cosa en el mundo, sino -de forma indistinguible y al mismo tiempo-, *cosa y yo*. Para sostenerlo, se basa en la crítica de la idea de que nosotros somos separados, en el mundo,

---

<sup>64</sup> Recordemos nuestra idea de la visión "bifronte".

de los instrumentos que utilizamos para manipularlo, lo que irradia nuestro modo de pensar sobre el cuerpo.

Con la idea de Nishida, de una intuición activa que opera en el cuerpo, todos los demás instrumentos vuelven a verse como "extensiones del cuerpo" (Heisig, 2015:85). El *cuerpo*, pasa a pertenecer a un claroscuro donde se establece su pertenencia a la mente y al mundo, a ambos mundos.

Por ello, lo que está implicado como modo de "conocer", es una realidad anterior al dualismo que se esfuerza en el paralelismo mente-cuerpo basado en el análisis de los sentidos (Fenomenología) como pauta de identificación de la corporeidad, y de la mente con la revisión de las percepciones hasta la construcción de las ideas.

Acá, el sustrato meditativo, por medio de la Nada Absoluta, es una identidad anterior a la división yo-mundo, en la cual el yo que intuye a través de la acción nunca puede ser considerado fuera del mundo, mundo que actúa en toda intuición deviniéndola *activa* (Heisig, 2015: 85).

Y, en el marco general de la experiencia Zen, que nos acerca a las cosas, directa y corporalmente -no a través de una misteriosa contrada-, Nishida insertó su teoría del *conocer a través de volverse*, paradigma de la experiencia no-dual.

Todo el mundo cree que existe en el universo un principio fijo e invariable, y que todas las cosas están en conformidad con eso (...) este principio es creativo y nosotros podemos volvernos ese principio y obrar de acuerdo con él, pero no es algo que podamos ver como un objeto de la conciencia. (citado en Heisig, 2015: 87).

Notemos, la relación entre el sentir (temple de ánimo), objetividad y la compasión, donde la interacción de estos elementos es totalmente "productiva" y enlazada,

interdependiente, immanente en el sentido de que se ancla perfectamente a la vida cotidiana y ordinaria.

El pensamiento budista sostiene que, según nuestro estado de ánimo, el mundo puede ser el cielo o el infierno. De manera que nuestro mundo está construido sobre nuestro sentimiento y nuestra volición. Por mucho que hablemos del mundo objetivo y lo consideremos el objeto de conocimiento puro, ese mundo no puede escapar a su relación con nuestros sentimientos (...). Considerando que es fundamental la distinción de sujeto y objeto, algunos piensan que elementos objetivos están incluidos solamente en el conocimiento y que hechos subjetivos constituyen el sentimiento y la volición. Esta concepción es errada en sus supuestos básicos. Si aducimos que los fenómenos surgen por la actividad mutua de sujeto y objeto, luego hasta un contenido de conocimiento como el color o la forma puede considerarse subjetivo e individual. Si además aducimos que en el mundo exterior hay una cualidad que genera el sentimiento y la volición, luego, sentimiento y volición poseen una base objetiva, y por lo tanto, es un error decir que son totalmente individuales. Nuestro sentimiento y volición permiten la comunicación y simpatía con otros individuos; tienen un elemento transindividual. Porque pensamos que hechos emotivos y volitivos tales como la alegría, la cólera, el amor y el deseo nacen en el individuo, también pensamos que sentimiento u voluntad son puramente individuales. Sin embargo, lo cierto es que el individuo no posee sentimiento y voluntad, sino que antes bien el sentimiento y voluntad crean al individuo.(Nishida, 1995: 92-93).

Todos estos polos de sentido, iluminan el rol de la intuición como potencial transformador de la persona, *autodespertar* hacia un estado donde uno es despertado al yo y con ello al mundo, en un estado en que dos se ven como uno, sin dominación de uno a otro.

El rol de la ética, parece relucir por sí mismo, pues la idea de experiencia pura, intuitiva, se conecta con la realidad más escueta -no busca un espacio originario, como la ética de Heidegger-, pues la experiencia pura, "genuina, existe solamente en la consciencia presente de la realidad escueta, sin añadiduras ni aditamentos de ninguna clase (...) desde hace mucho tiempo tengo la idea de que la verdadera realidad debe ser el mundo tal como es, y que el llamado mundo material es algo conceptualizado y abstraído de aquél" (Nishida, 1995: 37-38).

Ohashi, a propósito de la noción de experiencia pura, en conexión con la Nada, escribe:

Para Nishida la experiencia es pura si no es reflexionada, objetivada y subjetivada por una conciencia (...)esto es, contenida en la escisión sujeto-objeto (...), quien tenga alguna noción de pensamiento orienta y del significado que en ella ostenta la *práctica*, pensará inmediatamente en el ejercicio de profundización sin-yo, que viene realizado en el modo más puro en el "zazen" (meditación en postura sedente). La experiencia pura es, en la profundización de una cuestión (...), la experiencia "de la" cuestión (genitivo subjetivo y objetivo); en esto consiste la conexión viva entre yo y cosa como la "única realidad" (...) La "Experiencia Pura" como prueba de la ausencia de yo y la ausencia de objeto en la "única realidad" (es) una experiencia de la Nada. (citado en Saviani, 2004: 35)

La moral es *autoexpresión*, cuyo origen no puede basarse en leyes universales y abstractas, sino solo en una conciencia del impulso fundamental de la vida misma (Heisig, 2015:91). Así, la borradura del yo, el intento de trascenderlo desde la realización de realidad misma en el individuo (ver sin vidente), constituye el verdadero locus moral donde todo reluce por sí mismo, y nos anclamos en la libertad de actuar espontáneamente de acuerdo con la verdad (p. 91). La ética, está dentro de la idea del despertar, "la conducta moral verdadera, que tiene su fin en sí misma y en la que se une lo interior y lo exterior, requiere algo objetivo creado dese un *a priori moral*" (en Heisig, 2015: 92).

Sin embargo, esta objetividad no es la de generar imperativos, sino su fundamento directo y real, que son interiorizados en el auto despertar del "individuo", un estado en que lo exterior ha sido interiorizado, dando origen a una realidad dinámica donde el yo es sólo un punto más de la experiencia.

Así, el despertar de los *a priori* es adelantado por la especificación en el mundo y categorías exteriores, pero sólo se completa con la interiorización.

El marco ético, así, de la mano de la experiencia pura, y de la intuición activa, puede considerarse auto expresión de la voluntad absoluta, impulso fundamental de la vida misma, pues cuando nos sumergimos en el fondo anímico, y de la voluntad en las profundidades del auto despertar, y tomamos el punto de vista de la intuición activa, cuyo

ver ha negado al vidente, "todas las cosas que existen se transforman en auto despertar y auto expresión" (en Heisig, 2015: 91).

Respecto a la "función" de la Nada Absoluta Nishida comienza tomando las ideas budistas de no-yo, y la negación del sujeto percibiendo los objetos del mundo, con el objetivo de anularlo. En este filósofo, se le llama absoluta porque no llega a ser ni deja de ser.

*Habitar el entre*, percibir y ser un sujeto moral, actuado por la experiencia misma, va en directa relación con el hecho que la Nada, en Nishida, trasciende incluso las negaciones del yo, y de la dualidad sujeto-objeto (pues serían, así, emanaciones del Ser) "Esas negaciones no llegan a ser una nada absoluta hasta que no son absueltas de esa oposición definitoria, es decir, hasta que no son vistas como un primer paso en la autodeterminación de la nada del absoluto mismo" (Heisig, 2015: 95).

Es decir, se niega el mundo del ser para, luego, las cosas del mundo ser reafirmadas tal como son ("la negación verdadera es una negación de la negación" (citado en Heisig, 2015: 95)

Para Nishida, la nada es el universal más absoluto de los universales, el principio más alto de la *realidad* y relativiza a todo otro universal del pensamiento, así, la identidad de cada elemento individual pasa a ser una confluencia de dos principios limitativos, su propia actividad (autodeterminación de lo individual) y el hecho de ser uno entre muchos (determinación de lo universal) (Heisig, 2015: 95).

Y esta auto identidad, se diferencia radicalmente de la ontología Heidegger -en todos sus momentos-, pues la unidad de ambos o su fundamento no está dado por la

temporalidad ex-tática, puesto que ninguna de las determinaciones puede explicar a la otra, así, la búsqueda del principio de unidad de ambas determinaciones deben buscarse en un principio absoluto, trascendente a ambas y a toda determinación; acá se abre el concepto de "no-temporalidad en el tiempo, un ahora eterno"<sup>65</sup> (Heisig, 2015: 95), otorgando un lugar (*locus*) para la auto identidad (que ni el mundo histórico ni la conciencia pueden otorgar).

En una etapa posterior de su pensamiento, Nishida incorpora los vericuetos de la experiencia pura e intuición activa en lo que denominó su lógica del *locus, o Basho*<sup>66</sup>, que indica el punto abstracto en que tiene lugar una actividad, una especie de filosofía del "campo" físico.

En este "punto", el sujeto, que se manifiesta firmemente en el mundo objetivo, se manifiesta como una ilusión que puede ser quebrada sólo por la negación del yo y examinar las cosas como *sombras de un yo despierto*.

Una radicalización de la experiencia pura, pero orientada al *ver* tal realidad operando para encontrar la verdad de sí mismo en las cosas tal como son -*sombras del un yo auto despertado en el muro de la nada absoluta* (Heisig, 2015: 106).

Es un modelo de círculos concéntricos, Nishida da una serie de pasos que conducen, desde el yo dominador, que juzga el mundo fenoménico de forma y materia, hacia un yo humillado por la reflexión sobre su propio trabajo y las limitaciones del lenguaje, y desde allí a un yo desencantado de su propia subjetividad por despertar a sí mismo como el objeto de las cosas que conoce; finalmente, llega al verdadero yo, que ha despertado a sí mismo como una instancia del autodespertar de la realidad misma, es decir, a una nada absoluta manifestándose en la experiencia inmediata del mundo tal como es. El mundo es afirmado radicalmente solo si se ubica sobre este último fondo. Entonces, el despertar deja de definirse respecto al ser y pasa a definirse respecto a la nada. (Heisig, 2015: 108).

---

<sup>65</sup> Presente eterno para Nishida (idea de inspiración Zen): "En la contradicción del momento presente como continuo con el pasado y discontinuo hacia el futuro, se manifiesta el absoluto de la nada" (Heisig, 2015: 96).

<sup>66</sup> Lugar.

Todo lo que existe, entonces, está colocado "a horcajadas" entre dos lugares contradictorios, en el mundo del ser y en el de la nada. "Este estar a horcajadas es su autoidentidad, una unidad de los opuestos" (Heisig, 2015: 109), ya, la Nada deja de ser sólo un telón de fondo, sino lo que permite que todo reaparezca en primer plano, dice el propio Nishida: "Lo general transdesciende hacia abajo hasta el fondo de lo general, y lo inmanente transdesciende hacia abajo hasta el fondo de lo inmanente hasta el fondo de lo inmanente, y el locus hasta el fondo del locus" (citado en Heisig, 2015: 108).

Finalmente, y siempre al alero de la auto expresión de la Nada Absoluta, Nishida se propone encontrar una autoidentidad absoluta de contradictorios que no diferencia al *yo* y al *"otro"*.

La relación con el otro, se imbrica en la idea de "identidad-en-oposición".

Para Nishida, en este contexto, sólo un *yo* radicalmente negado es capaz de encontrar a otro, pero si el *yo* y el mundo pertenecen *al locus del ser -aspectos subjetivo y objetivo-, el encuentro con otros terminará reforzando el yo*, por consiguiente, sólo el universal de la nada, que ha disuelto a su unidad la dicotomía sujeto-objeto, puede permitir un encuentro despierto entre personas. (Heisig, 2015: 115).

Así, cualquier idea de un encuentro *yo-otro*, que niegue la radical alteridad de la existencia en la Nada, y que se apegue a términos definitivos del campo del ser, debe ser restituida dentro del un horizonte más amplio, donde la cualidad se muestre como algo derivado o secundario, lo que persiste es que el *yo* y el otro siempre se relacionan como contradictorios absolutos, lo que implica que "son absolutamente independientes y están

absolutamente ligados el uno al otro" (Heisig, 2015: 117), única manera de negar al yo y de abrirse a una realidad de contacto más allá de los personalismos.

En otros términos, el absoluto no está en la relación, pero la engloba y envuelve, por medio del "ahora eterno" que interrumpe el tránsito histórico de la relación.

Se trata de, en la relación yo-otro, invertir la relación del tiempo, que actuará desde el futuro sobre el presente (continuidad que a cada momento deja de existir, una vida a través de la muerte).

Es una especie de metafísica de la relación, orientada al auto despertar -recordemos el rol del cuerpo en esto, es decir: enlazar el yo y el mundo, sujeto y predicado- del yo, que en su proceso siempre será confrontado por trascendentes (cosas, tú, yo).

La relación interpersonal, está inserta en un campo de absoluta alteridad, pero que permite ver al otro absoluto, viéndome a mí mismo -dentro-, un yo reconocido por el encuentro con el tú. (Heisig, 2015: 118).

Obviamente, estas formulaciones abren la puerta a la consideración del amor, a la vez universal y contingente, (recordemos la idea de presente eterno), una dimensión afectiva indispensable, reconocida en esta especie de "dialéctica sin fusión".

Como un contacto directo entre una persona y otra, el yo que conoce a un tú, o el tú que conoce a un yo, debe tomar la forma de una intuición inmediata. Pero no se trata, como estamos acostumbrados a pensar en la forma clásica de la intuición (...) la unión directa con un objeto, sino de reconocer que uno mismo encubre en los recesos de la interioridad un otro absoluto y de volver a verlo como un otro absoluto, no unirse con él. (en Heisig, 2015: 120).

Así, cuando el amor y el encuentro *no están en la órbita del ser*, permiten una mayor entrega hacia la alteridad que es el otro, una identidad en la oposición, que se cultiva en un *ver hacia el interior, y encontrarse, des-encontrarse en un orden superior del acontecer, sin tiempo.*



El ser, y la lógica del principio de razón no permiten pensar estos intersticios de la relación personal, y por ello, el contacto es un incremento del *despertarse a sí mismo*, una aparente paradoja, pero que, a mi juicio, nos lleva de plano a un pensamiento ético sobre las relaciones personales, en las que los absolutos -como el encuentro-, se confunden con los ideales abstractos -amor ideal.

Siguiendo los vericuetos de la lógica de la intuición activa, podemos señalar que esta tiene bastante de "lógica de la imaginación" (Kiyoshi, 1939: 4-10), en tanto proporciona una dialéctica en que se puedan aunar los aspectos racionales e irracionales, subjetivos y objetivos, y no se aparta de la acción moral.

Es lo que más arriba denominábamos como ver intuitivo, pero también hace falta decir que ese derrotero, como ya se anticipaba, no tiene porqué no ser estrictamente filosófico. Podemos, incluso, plantearlo como un nuevo humanismo holístico, uno donde el sujeto ya no es *subjectum*, sino es parte de un movimiento sin fin de la experiencia sensible, que lo configura junto a todo lo que es, una especie de nueva intersubjetividad, donde lo primordial no son los sujetos sino la relación sujeto-experiencia-nada-interdependencia.<sup>67</sup>

---

<sup>67</sup> En tanto que toda acción genera formas nuevas en la medida en que los objetos que utiliza son modificados, y toda forma va a asociada a las nuevas producciones, la lógica de la imaginación es histórica. Así, la imaginación produce formas y trata sobre la transformación de las formas, con la diferencia que acá nos apartamos del camino hermenéutico y nos acercamos a la filosofía de la acción (Kiyoshi, 1939: 4-10). La lógica de Aristóteles perfeccionó la lógica formal, y constituyó una síntesis de la ontología griega, que concibe lo real en términos de formas o ideas, inmutables y no históricas. Hegel, que perfeccionó la dialéctica, sigue en el mismo modelo, por enmarcarse en el modelo contemplativo apartado de la acción (Kiyoshi, 1939: 4-10), y su dialéctica es una lógica de la reflexión y del pensamiento, no creativa. Sin embargo, la lógica de la imaginación -de la mano de la intuición activa-, bien puede ser considerada como una lógica de formas, pero entendida la forma desde el punto de vista de la acción histórico-productiva (Kiyoshi, 1939: 4-10), y de ella pueden inferirse esas dos formas como configuraciones de la *auto-reflexión*.<sup>67</sup> La lógica de la imaginación, al asumir una posición de la intuición activa, reconocerá un significado esencial a la intuición que la filosofía tradicional ha minimizado. Esto no significa que se trate meramente de un intuicionismo. La intuición auténtica está mediada por múltiples capas de reflexión. Es un punto en el presente que reúne numerosos pasados y se orienta hacia el futuro. (Kiyoshi, 1939: 4-10).

Y si tomamos la "posta" de la crítica o el cuestionamiento a la absorción en la técnica, que hacía la *Gelassenheit*, recordemos que en el paso de la intuición a la acción hay una *precipitación de las mediaciones que no depende de la voluntad, es cristalización*. Heidegger, desconoció aquel tránsito en su reflexión meditativa.

Esto es evidente en la actividad creativa del arte y en la innovación tecnológica en general. El principio que subyace en la tecnología es la forma. Si vinculamos la tecnología y la lógica de la imaginación conceptualmente, lograremos entender la relación entre la lógica de la forma y la ciencia (...)siguiendo este razonamiento, la lógica de la imaginación, mediada por la lógica de la ciencia, puede desarrollarse en lógica real.(Kiyoshi: 1939: 4-10).

Así, incluso dentro de una dialectica no-reflexiva, que es lo que plantea en buenos términos la lógica de la Nada absoluta, la intuición activa y el *Basho*, la intuición, la sensibilidad y la imaginación puede ser productivas, rebrotar anhelos de comunidad cuando no es situada en lógica oposicional, pues aúna conceptos como "historia", "naturaleza", a diferencia del pensamiento abstracto representacional, que los aísla, una lógica de la imaginación, desde la perspectiva de la *transformación de las formas* (Kiyoshi, 1939), posibilita una comprensión unificada de mundos que, en apariencia, por los dualismos metafísicos, aparecen como disociados, por ejemplo, al dejar de pensar la historia como naturaleza, e invertir la relación, abre un abanico ético de grandes proporciones, pues no se despreciarán las formas visibles de la naturaleza en tanto opuestas al mundo del ser antropocéntrico, sino que estas serán integradas en un sólo saber, que puede ser estético y ontológico y, por ende, moral, en tanto la imaginación es la apertura provocada al seguir el camino de salida de uno mismo en tanto sujeto que produce sus propias representaciones estéticas, morales, etc.

### **III. IV. La meditación<sup>68</sup> como praxis ética. La corporeidad.**

Hablaré ahora de la meditación budista<sup>69</sup>, y sobre cómo su práctica regular nos introduce en un plano ético-compasivo holístico.

Este es el plano que le falta por completo a la *Gelassenheit*, y por ello su consideración como filosofía práctica, o *háiresis*, *debe ser severamente cuestionado*.

La meditación búdica, intenta poner fin a las fuerzas que generan el sufrimiento, y así alcanzar la liberación o iluminación. La mente es esencial en la meditación budista, desde la óptica de su pacificación para lograr observar las cosas como realmente son, vale decir, impermanentes y carentes de sustancia única (Williams, Tribe, & Wynne, 2013).

Se trata de la llamada meditación de visión profunda o *vipassana*. Se requiere de calma, la que necesariamente está precedida por la concentración correcta (componente del óctuple sendero), para lo cual el meditador se ayuda observando diferentes objetos en los que se puede concentrar (entre ellos puede estar el *cuerpo mismo o la respiración*).

La concentración en la respiración en una posición del cuerpo calma y sentada, ha llegado a ser descrita como el único camino a la iluminación.

Según una cita, ya clásica del canon budista, el propio Buda al lograr la iluminación enseñó a sus discípulos,

---

<sup>68</sup> Tomaré como base para hablar de la meditación, su forma más clásica, vale decir la llamada meditación vipassana -visión profunda en sánscrito-, cuyo principal despliegue es la concentración en la respiración –inhalación y exhalación–, en una posición sentada y cómoda. Corresponde a la más antigua enseñanza de Buda respecto a las técnicas meditativas y se ha mantenido hasta el punto culmine de la tradición Zen, en la cual se ha desarrollado la línea denominada ZAZEN, cuya base, también, es la meditación sentada. Me estoy refiriendo, en toda la tesis, a ambas.

En esto, un monje que ha ido al bosque, al pie de un árbol o en un claro, se sienta con las piernas cruzadas, mantiene el cuerpo erguido y la mente en atenta plenitud. Simplemente, inspira conscientemente y espira conscientemente. Al inspirar largamente, él sabe: "Inspiro largamente"; al espirar largamente, él sabe: "Espiro largamente"; al inspirar brevemente, él sabe "Inspiro brevemente"; al espirar brevemente, él sabe: "Espiro brevemente" (Williams, Tribe, & Wynne, 2013: 125).

Estas caracterizaciones son centrales en el seno de la propia práctica budista en tanto insertan a la meditación, una práctica que en principio es simple, sencilla y al alcance de cualquiera, como un medio válido de conocimiento que utiliza como herramienta central la sensibilidad y el cuerpo.

Se trata de una *praxis reflexiva*, que permite al practicante vivenciar-se en y desde el cuerpo como parte de un todo sintiente en tanto se otorga especial relevancia a las imágenes sensibles del cuerpo y de la naturaleza como instrumentos de fijación de la atención, elementos que, en definitiva, operan re-configuración la identidad y la noción de *experiencia subjetiva* al tornarla holística, permitiendo al meditante captar la condicionalidad del los fenómenos y el sufrimiento que experimentan todos los sintientes, deshaciendo progresivamente las imágenes ancladas a un pensamiento dual, lo que implica que el sujeto comienza a percibirse como parte de un *sistema expresivo-sensible universal*.

En efecto, la clave de la liberación según Buda, se basa en el despertar de la sabiduría (pañña) y debe ser generada internamente en forma de comprensión personal inmediata -intuición-, sobre las verdades básicas.

El lugar de la meditación es central, es el método -no calculante-, que genera esta comprensión no-dual; sus principales objetivos son el desarrollo de la *serenidad y la visión profunda* (esta última apunta a la comprensión directa de la condicionalidad de los fenómenos).

Estos temples, no son el sentir que marca el despliegue epocal del ser; no son lo vinculatorio del pensamiento hacia un espacio de inserción vacío, marcan la interrelación en contingencia absoluta, entre la persona y su entorno y vuelcan la mirada hacia la inmanencia y el sufrimiento, por ello, son manifestaciones de un temple nuevo, el temple del vacío.

El elemento central de ambos sistemas es un conjunto de logros meditativos denominados *jhanas* –traducido como cogitación, trance, éxtasis–, han sido identificado cuatro y suponen una progresiva absorción de la mente en su objeto de concentración – que puede ser el dolor corporal y el sufrimiento–, hasta detener la *actividad discursiva* del pensamiento.

Están acompañados de una serie de realizaciones concretas o estados inmateriales, algunas de ellas son la *vivencia del espacio ilimitado*, *conciencia ilimitada*, *la base de la nada* y *la base de ni percepción ni no percepción*.

Uno de los primeros frutos identificables de la práctica de la meditación, es el nacimiento de la *compasión hacia todos los seres sintientes*, proveniente de la superación de la ignorancia fundamental y del ver que todos estos seres forman parte de aquel espacio sensible constituido por la ley de la causalidad dependiente y, por ende, son sufrientes (Calle y Mundy, 1991)

La meditación otorga especial importancia al cuerpo y lo concibe como primera y privilegiada pauta de desestructuración del sujeto. Valga decir que el cuerpo como *libertad* también ha sido pensado en occidente; Husserl (2005), concibió al cuerpo como producido en la sensación, y Lévinas, expresó:

Un primer pensamiento intencional que es el tiempo mismo, una presencia de sí a través de la primera distanciaci3n, una intenci3n en el primer lapso de tiempo y la primera dispersi3n; percibe en el fondo de la sensaci3n una corporeidad, es decir, una liberaci3n del sujeto respecto de su petrificaci3n misma de sujeto, un camino, una libertad que deshace a la estructura. (L3vinas, 2005: 233).

### III. IV.I "Hermen3utica" del sujeto.

La meditaci3n y el Zen, son pr3cticas que se resuelven o actualizan en discurso. En ese sentido, configuran circularidad, horizontes de sentido y fusiones de horizontes.

"Vale decir, el discurso del Zen viene despu3s, s3, pero siempre llega": se explicita, se potencia, se explaya a su vez en una nueva pr3ctica. ¿Hasta d3nde, entonces, puede hacernos llegar la experiencia circular del Zen? (...) el Zen es capaz de realizar (hacer veraz, ejecutar, efectivizar), lo Michel Foucault (por carecer de herramientas trans personales en su caja), tuvo que limitarse a a3orar: "arrancarse de s3 mismo", a fin de ser uno y de hacerse uno con todo aquello que lo humano es capaz de abarcar y significar" (Silva, 2012b: 34-35).

En su *Hermen3utica del Sujeto*, Foucault intenta tender puentes entre la concepci3n de la experiencia occidental y la subjetividad mediada por las relaciones de poder, y la 3tica del cuidado de s3.

Seg3n Roca (2017)

Mi hip3tesis es que este proyecto fracasa por un mal planteamiento, que es el intento de establecer un di3logo desde el discurso te3rico, es decir, desde lo que dicen cada uno de ellos. La imposibilidad viene dada porque se quiere homogeneizar discursos heterog3neos. Mi propuesta es la de encontrar un espacio *com3n planteado desde el punto de vista de la pr3ctica, en concreto desde la 3tica*. Entiendo por 3tica un arte de vida que propone un trabajo interno que nos permite transformarnos y transformar nuestra vida (p.1)

La experiencia Zen altera y se sale de los marcos de la hermenéutica del ser -que es "colocante" (refiriéndose precisamente al rol de las cosas en función de la *Geviert*) (Vattimo, 2002: 115-126) dando origen un nuevo concepto de hermenéutica, que sintoniza con la posibilidad abierta de que la práctica meditativa corporal (cosa completamente ajena a la hermenéutica de Heidegger), sea considerada como una narrativa de la igualdad, de lo común, de la libertad, y es tal el rol que ocupa, también, el *cuerpo como lugar transpersonal donde dichas narrativas son*.

En línea con el autor francés, podemos insertar la experiencia de la meditación como *epimeleia* (*cuidado de uno mismo*). Esta hermenéutica de sí, según Foucault, es más un *trabajo de reflexión que desentierra la raíz de las racionalidades, y "un trabajo de negación de las formas de subjetivización que hemos heredado y nos han sido impuestas". La ontología crítica de nosotros mismos debe ser entendida no como una teoría, ni doctrina, ni tampoco como un cuerpo de conocimientos durables que va en aumento; debe de ser concebida como una actitud, un etos, una vida filosófica en que la crítica de lo que somos sea al mismo tiempo análisis histórico de los límites que se nos imponen y experimentación de la posibilidad de transgredirlos.* (citado en Álvarez, 2017: 25).

Concordamos, con el francés, la historia de la metafísica occidental ha estigmatizado estas prácticas como inútiles o poco valiosas, las ha hecho sinónimos de melancolía y cargadas de algo negativo, incapaces de fundar una moral positiva para toda la sociedad, asociadas a algo egoísta o al repliegue sobre sí mismo, al modo de huída del resto, y sofocadas por el cartesianismo que ha puesto el énfasis en el conocimiento de uno mismo como vía de acceso a la verdad.

Al contrario, según hemos visto, *trabajan la libertad* desde la consideración central de la afectividad y el cuerpo y constituyen una imbricación entre la ética y la auto transformación, que es, a la vez, un medio de acceso a la "verdad".

El Zen, comparte lo anterior, con la diferencia que se introduce con mayor vigor en la ética. Luis Roca (2011), resalta a la dimensión ética como la única capaz, por sobre la teoría, de generar un espacio común, por ejemplo, entre Zen, psicoanálisis y filosofía.

Hay una serie de aproximaciones que no acaban cuajando en una conexión realmente productiva. Mi hipótesis es que sólo desde las prácticas respectivas de las tres tradiciones puede realizarse una convergencia que definiré como ética. La filosofía debe entenderse así como forma de vida (Hadot y Foucault); el psicoanálisis como una propuesta ética (Lacan), y el Zen como una práctica (Deshimaru y Suzuki). El elemento común en esta propuesta de transformación es la superación del ego como obstáculo principal (247).

Por ejemplo, desde Hadot, la filosofía es un ejercicio espiritual, transformación interna para elevarnos a un yo cósmico, y conlleva aprehender a vivir el presente como la única realidad que somos. En Foucault, la filosofía, como ya venimos adelantando, será arte de vida, "ética-estética de la existencia" a través del cuidado de sí. En ambos, la filosofía nos propone una salida a la miseria cotidiana por la vía de la ascesis de prácticas voluntarias basadas en la autonomía y el rigor moral, la filosofía forma el carácter.<sup>70</sup>

Respecto al psicoanálisis, y sin querer entrar en detalles pues no estoy capacitado para ello, Lacan postula axiomas contrarios a la Escuela del Yo, y considera que el Yo debe ceder al Ello, entendiendo el yo como identificación imaginaria, algo que sólo lleva al auto engaño (en esto la identificación con el Budismo es completa), aspecto que tiene que ser vinculado con su noción del deseo, al vacío pero sostenido por la falta, entonces nunca será deseo de algo concreto y real. (Roca, 2011: 248).

---

<sup>70</sup> Foucault sólo menciona la meditación, pero hace énfasis en el seminario *Hermenéutica del Sujeto*, a prácticas grecorromanas que concretizan la noción de cuidado, que cataloga "dietética", "economía" y "erótica". Respectivamente, relación entre el cuidado y el régimen general de la existencia del cuerpo y el alma; relación entre el cuidado de uno mismo y la actividad social; y relación entre uno mismo y la relación amorosa (p. 44-45).



Así, las vertientes antiguas de la filosofía, y el psicoanálisis, evidencian propuestas de salvación sin referencias a otros mundos, tal como ocurre en el Zen, sin embargo, y tal como lo previene, concebir estas prácticas -los ejercicios espirituales de la filosofía antigua, y la cura psicoanalítica lacaniana-, como "salvarse a sí mismo que se escapa a la dominación, la esclavitud, que se mantiene en un estado que nada ni nadie puede alterar (...) salir del malestar cotidiano y de hacerse inaccesible a las desgracias"<sup>71</sup>, le hacen un flaco favor al Zen, pues la experiencia Zen invita a *ver* en nuestro cuerpo la *paradoja de absorbernos en nuestra propia respiración para, después, salir al mundo de la causalidad múltiple y de los dualismos para, nuevamente, volver a absorbernos*.

Se nos enseña a convivir con el dolor, ver el dolor en otros, no permanecer imperturbables, al contrario, la compasión es estremecimiento y vibración contingente, en el cuerpo, de un llamado de otro " de corazón a corazón".<sup>72</sup>

Me quedo con lo que señala Jean Allouch como elemento común a la filosofía así entendida (*háiresis*): son las raíces corporales de aquellos sistemas "espirituales" (Roca, 2011: 249). Desde esta raíz, se construye el lugar transpersonal donde se desarrolla una experiencia ética no-racional.

---

<sup>71</sup> Que es la forma de parangonar filosofía y espiritualidad en la aludida conferencia de Foucault.

<sup>72</sup> Tomo la comparación entre Pierre Hadot y Foucault a este respecto, efectuada por Roca (2017), en efecto, respecto al primero se nos dice que en su intervención "Reflexiones sobre la noción de cultivo de sí mismo", se diferencia de Foucault en el sentido que propone una forma de vida orientada a la trascendencia, a la superación del propio yo, mientras que, considera que Foucault defiende una estética de la existencia tipo dandy, vinculada al propio ego. Lo que planteará Foucault, como ya lo anticipamos, es que es el cristianismo que ha vinculado el cuidado de sí mismo al egoísmo. Mientras Foucault le da al placer un sentido positivo, Hadot quiere eliminarlo (Roca, 2011: 248). En resumidas cuentas, concuerdo con lo señalado, pues estimo que a Foucault en esta materia, si lo sometemos a escrutinio, le falta por completo la vinculación de la noción de *metanoia* o conversión, con el Vacío. En esto, está en las antípodas del Zen, su noción de sujeto es sustancial, auto-referida. "Si la *mathesis* es un saber del mundo, la *ascesis* es el saber del sujeto, un saber que implica (...) desplazamiento del sujeto; valoración de las cosas a partir de su realidad en el interior del cosmos; posibilidad para el sujeto de contemplarse a sí mismo; en fin, transfiguración del modo de ser del sujeto a través del saber. En esto consiste, me parece, lo que podríamos denominar saber espiritual (...) sirve como preparación para un futuro incierto, para poder resistir a lo que venga. Y en esto consiste la formación atlética del sabio: el atleta antiguo es el atleta de la espiritualidad, un atleta de lo que va a ocurrir. Por el contrario, el atleta cristiano debe de enfrentarse a sí mismo considerándose su propio enemigo y superarse, es el atleta de sí mismo. El atleta de la vida se equipa mediante el *logos*. (Foucault, 2017: 93-94).

Como lo indiqué latamente, el Zen es esencialmente una práctica y no una especulación filosófica, está definido por una actitud, respiración y postura corporal, evidente ruptura del dualismo, toda vez que en la práctica de Zazen, deviene entre lo mental y lo corporal (Suzuki, 2008) (Roca, 2011: 249). (Dogen, 2015). (Silva, 2012b).

Para terminar este acápite, y a modo de corolario, el Zen no se entiende sin su aspecto no-dual y práctico de meditación Zazen; su esencia, la de esta práctica, y que se eleva hasta constituir toda la arquitectura de la experiencia en esta rama del Budismo, consiste en deambular entre la experiencia mental y corporal que se da en la meditación sentada, permitiendo vivir una transfiguración entre objeto y sujeto, pues el *auto abandono* a la postura nos permite *ver* la co emergencia de seres y entes junto a nosotros, dando paso a la indistinción entre el observador y lo observado.

Por ello, la experiencia Zen, contrastada con el pensar meditante, permite que tomemos los temples de la Gelassenheit y los contrastemos con la afectividad, el rol ontológico del cuerpo y la afección, lo que deviene en *experiencia ética del desasimiento*.

Es una ilusión practicar y reconocer las diez mil existencias con nuestro propio ego. El despertar consiste en practicar con las diez mil existencias y ser reconocido por ellas (...). Cuando los buddhas son auténticos buddhas, no necesitan reconocerse a sí mismos como buddhas. Sin embargo, son verdaderos buddhas que continúan actualizándose como buddhas en su práctica continuada. Cuando usamos el cuerpo y la mente para ver las formas y oír los sonidos, nos identificamos con las formas y los sonidos. Esto no es lo que sucede con la imagen reflejada en el espejo, ni con la luna reflejada en el agua. Cuando un lado se vuelve evidente, el otro permanece oscuro.

Estudiar la vía del Buddha es estudiarse a sí mismo. Estudiarse a sí mismo es olvidarse a sí mismo. Olvidarse a sí mismo es ser reconocido por todas las existencias. Cuando el yo es reconocido por todas las existencias, el propio cuerpo-mente, así como el cuerpo-mente de los demás, son abandonados. El despertar es olvidado, y este despertar olvidado continúa sin fin. (Dogen, 2015: 82: 83).

El Zen inaugura un sistema de funcionamiento vital de acuerdo con el cual la mente y el cuerpo actúan formando alianza, al punto que el practicante se hace uno con las circunstancias (situación graficada en el acto de sentarse inmóvil a mirarse la nariz, pendiente de la respiración y del latido del corazón. (Silva, 2012, 2: 42).

El verdadero conocimiento filosófico, no puede lograrse sólo desde el lugar de la teoría, sino, sólo a través del cuerpo que *transparenta* brillo, a esto, se le denomina *autocultivo* (Yasuo, 1977). Es la manera como se adquiere el *satori*, que no se logra mediante la especulación intelectual que es una pauta comunicativo-gestual, hacia quienes nos rodean..

En la tradición occidental esta idea no se encuentra incorporada a la especulación metafísica, ni siquiera como un complemento necesario. Si miramos más a fondo, vemos que la filosofía de la vacuidad dista de ser lo mismo, pues ella conforma varias “vías” de acceso a la iluminación y metanoia personal. El arte, y la moral no están separados. Nishida, ya los consideraba a ambos como auto expresión de la voluntad universal en el campo de la Nada. El camino, es la pluralidad de sendas a recorrer desde la perspectiva de la intuición y el auto cultivo, la "Vía" está imbricada con la ética.

Yuasa Yasuo, filósofo japonés de inspiración budista, ya reconocía el vínculo entre cuerpo, auto cultivo y la vía ética. (Yasuo, 1977). Las teorías de la “vía artística”, como la del té, el teatro Noh, teorías del canto, etc., provienen de igual forma de la teoría budista y su soteriología, en ellas, el cuerpo, el gesto y la atención a la corporeidad forman parte esencial del despliegue hacia el otro, imbricándose en un espacio vivo, no dual, donde la sensibilidad –conocimiento del *pathos*–, dicta la medida de la *actuación concreta*, que no es ni teleológica y está a la vez por sobre, abajo, y es abarcante respecto al pensamiento representacional y al principio *reddendae rationis*, pues las razones suficientes ante la muestra del tal relación, se muestran ellas mismas insuficientes, y ello el cuerpo también lo dictamina (la ansiedad es el mejor ejemplo).

El cuerpo, y el estado de ánimo pasan a estar en directa relación ontológica<sup>73</sup>, y la comprensión –que en la filosofía de Heidegger, era sobre el propio ser del Dasein, en tanto aperturidad, y en un momento posterior, relacionado con la correspondiente escucha y correspondencia a un pensar que es del Ser-, recobra su lugar *en el centro* de dicha articulación –entre cuerpo y ánimo-, cuya *forma de expresión más inmediata es el lenguaje*. En el marco del auto cultivo, la mente y el cuerpo son originalmente inseparables pero, de la misma forma, se mantiene una tensión dualista en su devenir<sup>74</sup> (Yasuo, 1977: 6).

Dicha relación, no es ni teleológica y está a la vez por sobre, abajo, y es abarcante respecto al pensamiento representacional y al principio *reddendae rationis*, pues las razones suficientes ante la muestra del tal relación, se muestran ellas mismas insuficientes, y ello el cuerpo también lo dictamina (la ansiedad es el mejor ejemplo).

La experiencia Zen es paradigmática en ello, pues su objetivo es mostrar la tensión dualista, el sufrimiento y el devenir de una serie de temples anímicos emergentes después de cada meditación.

La comprensión –que en la filosofía de Heidegger, era sobre el propio ser del Dasein, en tanto aperturidad, y en un momento posterior, relacionado con la correspondiente escucha a un pensar que es del Ser-, pasa a ser, o más bien recobra su lugar *en el centro* de dicha articulación, cuya forma de expresión más inmediata es el lenguaje.

---

<sup>73</sup> Por ello, el mismo Yasuo, denomina esta forma de encarar la filosofía, la ética y la vida en la filosofía oriental, una “*Meta-Psíquica*”, antes que una metafísica. (Yasuo, 1978). Esto, atiende a la imbricación entre ontología, moral y la corporeidad, en el autocultivo. El autor reconoce que, por la influencia de la filosofía patristica y la fe ortodoxa, se elevó la metafísica a un nivel superior, quedando la metapsíquica hundida en confines subterráneos del pensamiento. La doctrina de la *Creatio ex nihilo*, sería la responsable de la separación entre metafísica y la *Physis*.

<sup>74</sup> Por ello, es, en resumidas cuentas, que no estamos frente a un monismo de la carne, ni del espíritu, ni a un idealismo racionalista. Se trata, solamente de explorar nuestra inserción en *lo contingente*.

### III.IV.II Cuerpo y Vacuidad.

Uno de los primeros discípulos de Buda (Avalokiteshvara), quien canta el Sutra del Corazón, uno de los discursos que constituyen la denominada literatura de la "Perfección de la Sabiduría" o *Prajñāparamita* transversales al Budismo Mahayana y Zen (Williams et al.).

"Escucha Sariputra, este mismo cuerpo es el vacío y el propio vacío es este cuerpo. Este cuerpo no es más que vacuidad y el vacío no es otra cosa que este cuerpo. Lo mismo puede decirse de los sentimientos, percepciones, formaciones mentales, y la conciencia.

Escucha Sariputra, todos los fenómenos llevan la marca del vacío; su verdadera naturaleza es la naturaleza del no-Nacimiento no Muerte, no Ser no No-Ser, no Impureza no Pureza, no Incremento ni Decrecimiento.

Es por ello que en el Vacío, cuerpo, Cuerpo, Sentimientos, Percepciones, Formaciones mentales y conciencia no son entidades con identidad propia.

Los Dieciocho Reinos de los Fenómenos, los cuales son los seis órganos sensoriales, los seis Objetos de los Sentidos, y las seis Conciencias tampoco son entidades con identidad propia (...)"<sup>75</sup> (Sutra del Corazón. Plum Village <https://plumvillage.org>).

Resulta impresionante la actualidad que cobran estas palabras en caso que queramos aunar la experiencia del vacío con la corporalidad y la ética de las contingencias.

En esta relación, me propongo indagar en una idea del cuerpo *como transparente* a los contextos donde está situado, cuya transparencia es sinónimo de afectividad o afección circular, que opera una relación ontológica entre contexto y cuerpo, mostrándo co-emergentes los fenómenos del yo y del mundo, por ende desubstancializándolos y desenmascarando al yo en su *virtualidad*.

---

<sup>75</sup> Traducción propia

Esto, implica que los temples de ánimo, serán fundadores de un espacio de tiempo "Entre Dasein y Ser", o sea "concebidos desde el Ser" (Bulo, 2012:52), a modo de irrupción de "trazo originario" del modo de desplegarse el ser.

Esto, a su vez, implica que el modo afectivo de una época, se inserta como configurador de la relación Dasein-Ser -como espacio de tiempo-, dejando de lado, en lenguaje heideggeriano, al Ser del ente, orientación de su primera filosofía.

Así, los ánimos, son un acontecer histórico, "apuntan el funcionamiento del engranaje, donde lo que se mueve, si pudiéramos seguir hablando así, es la articulación completa y eso es acontecer" (p.54).

Esto, invoca una pérdida de la localidad sensible, de las diferencias por supuesto, y de las relaciones empáticas y afables entre hombre y entes, por ejemplo.

Por ejemplo, Klaus Held reclama un complemento de los temples de ánimo heideggerianos, con un análisis de su naturaleza somática (Bulo, 2012: 59)

Esto es fiel reflejo de lo que ocurre en la Gelassenheit, donde el temple fundamental de la reserva como experiencia fundamental del segundo inicio, inserta al Dasein en la historia del ser; " (...) es, a una el experimentar la pertenencia del hombre al ser, donde acontece la fundación del Dasein, y el experimentar el ser mismo. Esta misma experiencia (...) es conceptuada luego desde el *desasimiento*, como la experiencia de pertenecer a algo anterior *a nosotros mismos*" (Bulo, 2012: 55).

Este ámbito de copertenencia, de dislocación e inserción, este fundamentalismo de la experiencia anímica, refleja el momento justo en que el Heidegger tardío olvida la

función del cuerpo, en pos del privilegio de una estructura ontológica no sensible, ajena incluso a la no-dualidad que es el *Ereignis*.

Es una experiencia pensante-queriente-templante (...) pero no corpórea, pues, justamente, el cuerpo es para Heidegger conceptualizado necesariamente desde un pensar objetivante (...) Pero lo que es más grave es que para Heidegger la corporeidad no puede "cumplir funciones" ontológicas sino puramente ónticas. Precisamente, los temples fundamentales se dirigen a cumplir esa función de concreción vinculatoria y fundamental en el rango ontológico exigido en el Heidegger tardío; el autor busca una experiencia fundamental del pensar que se diferencie (...) constitutivamente de la llamada "experiencia sensible", la experiencia del cuerpo. (Bulo, 2012: 56).

Esto, refleja que la experiencia de desasimiento que en el primer capítulo sondeábamos su potencialidad ética, queda completamente trunca, pues la experiencia perceptiva, concreta, immanente, y el lugar transpersonal donde se aúna lo objetivo y subjetivo, y se puede ver intuitivamente al otro, está cercenado por la función de temple, que arrastra la sensibilidad en su devenir.<sup>76</sup>

No se otorga al cuerpo ningún rol existencial, pasando a ser sólo un hecho, que no funda nada. Bulo (2012), citando a Ramón Rodríguez:

El que ocupará el lugar de constituir una experiencia fundamental, una experiencia ontológica, donde "la facticidad se revela como lo absolutamente originario (...) fundamento último de sentido (...) mostrando la pura facticidad como origen, es el temple de ánimo como experiencia fundamental (p.57)

---

<sup>76</sup> Lo propio ocurre con el Heidegger temprano, que subordina el valor ontológico de percepción e intuición -ambas, involucradas e inseparables en el Budismo, con el cuerpo físico-, a la *apertura*, que acontece "antes de cualquier percibir, y aún más, es condición de posibilidad de cualquier percibir". Esto, se evidencia al tratar la estructura de la aperturidad en su despliegue como disposición afectiva y comprender (Bulo, 2012: 56; Castro, 2017) " Y en la medida en que el comprender está afectivamente dispuesto y, en cuanto tal, existencialmente abandonado a su condición de arrojado, el Dasein ya se ha extraviado y malentendido siempre" (Heidegger, 2015: 170). La intuición y la percepción quedan, en Heidegger, insertas en una estructura ontológica circular, encerrada por la relación comprensora del Dasein con su propio ser. "El "ver" no solo no mienta la percepción con los ojos del cuerpo, sino tampoco mienta la pura aprehensión no sensible de un ente que está-ahí, en su estar ahí. Para la significación existencial de la visión sólo se toma en cuenta aquella característica del ver según la cual este deja comparecer al descubierto el ente mismo al que tiene acceso (...) se le ha quitado a la pura intuición su primacía, la cual corresponde, en un plano noético, a la tradicional primacía ontológica de lo que está-ahí. Tanto la "intuición" como el "pensar" son derivados ya lejanos del comprender (Heidegger, 2015: 173). En base a esto, ni la percepción ni la intuición, ni los sentidos, juegan un rol relevante, ontológicamente, pues están subordinadas a aquello que la disposición afectiva y el comprender, les posibilita (Bulo, 2012: 56-57)

Para Heidegger, el cuerpo no es un momento originario de ningún despliegue, sólo cumple funciones ópticas, pues está allí, es un "hecho fáctico", siendo relegada esta función ontológica, según expresa Valentina Bulo, citando a Ramón Rodríguez, al temple de ánimo como experiencia fundamental, que es del pensar.

El que ocupará el lugar de constituir una experiencia fundamental, una experiencia ontológica donde "la facticidad se revela como lo absolutamente originario (...) fundamento último de sentido (...) mostrando la pura facticidad como origen" (...) es el temple de ánimo como experiencia fundamental" (Bulo, 2012: 57).

Esto es particularmente relevante si lo que se quiere es pensar una ética fundada en una visión no-dual del mundo, en tanto, ni siquiera en el paradigma no-dual de Heidegger, el acontecimiento apropiador, existen referencias a una experiencia sensible del "Entre",<sup>77</sup> es más, el cuerpo aparece sólo como "ocasión" del acontecimiento ontológico. (Bulo, 2012: 98).

Dada la vinculatividad con el ser, la ausencia de cuerpo "en el pensamiento", implicará, obviamente la carencia de un pensamiento no-dual sobre el cuerpo (cuerpo-mente); desligarlo de la relación con los entes, pues es una manera de "saltar al Ser y restituir el ente "desde" el Ser (Bulo, 2012: 59), lo que funda un nulo pensamiento, precisamente sobre la no-dualidad en las relaciones hombre-hombre; hombre-cosas, hombre-mundo.

Es más, y tal como mirábamos en relación con la Nada y la diferencia ontológica en Heidegger-, hay argumentos para suponer que tal relación, no es más que la efectuación de

---

<sup>77</sup> Nótese que el Entre, contiene en el pensamiento tardío de Heidegger, pretensiones de no-dualidad, pues "Experiencia la concreta vinculación entre hombre y mundo, y con ello también entre ser y ente, entre dioses, tierra y cielo. El Entre es una cierta condición de toda posibilidad de toda relación: *Ereignis* nombra su acontecer, el cual se despliega concretamente en cada modo epocal. La experiencia no pertenece "al hombre", se trata de una experiencia "del pensar" (Bulo, 2012: 89).



una especie de reduplicación del ser en el hombre (Bulo, 2012:104), en tanto la diferencia específica -del hombre respecto a los entes-, se "cambia" por la ontológica<sup>78</sup>.

Por ello, este alejamiento constituye una distancia filosófica, a mi juicio, en un planteamiento ético.

Al contrario, Zen es algo que ocurre *en y con el cuerpo, y en el budismo en general, la intuición, percepción y la corporeidad son tratadas desde un lugar no-dual, y pensadas hasta sus últimas consecuencias.*

Para el Budismo los sentidos, las percepciones, el cuerpo físico y sus partes, y las propias experiencias de los sentidos son "*skhandas*" (montones, pilas, agregados), que se superponen uno a otro y carecen de identidad propia y substancia, son vacíos, como lo canta el *sutra*.

---

<sup>78</sup> Según la autora, tal desplazamiento trasunta 3 momentos específicos, un desplazamiento de un Otro frente al cual definirse, buscando una definición directa desde el contraste con el Ser (caída, impropia, manipulada, etc), o con las figuras del Ereignis y Gestell. En este último aspecto, es interesante pensar que los temples de la serenidad y reserva operan una especie de clausura de la mirada, en la que sólo se atiende al Ser quedando desplazada la diferencia específica, en circunstancias que se clama por la apertura al misterio y un nuevo habitar poético del mundo. Daría a entender, creo, una circularidad que apartaría definitivamente a Heidegger del pensamiento ético y del mundo práctico, pues la idea, cual máscara, sería legitimar al original -en este caso la cuaterna. El segundo momento del traslado de la diferencia específica, es tratado como aumento de distancia entre el hombre y los otros entes, aspecto que apuntamos al hablar de la Nada; la tercera se refiere a un tipo de relación "centralizante", de subalternancia, donde la indigencia del hombre, será traspasada a su relación con los otros. (Bulo, 2012: 101-108). Conuerdo plenamente con este diagnóstico desde un punto de vista ético, pues me parece que todos esos momentos son el fiel reflejo del olvido de la corporeidad y, en definitiva de la sensibilidad, pues la operatoria diferencia-identidad deja de estar definida por la pauta perceptiva, intuitiva. En cierta forma, con estos tres desplazamientos se resume en gran medida lo que yo estoy criticando en todo el trabajo respecto a la diferencia entre una Nada absoluta y relativa. En la primera, la anulación se anula plenificando y comunicando todo; en la Nada relativa la negación se "olvida" a sí, no se niega. El olvido nunca es neutro, es reemplazado, precisamente por el movimiento de la afectividad, en una máscara.

De allí, que la des-limitación o desubstancialización del sujeto que medita se extiende *a ver con todo el cuerpo*, diluyendo la distinción sujeto-objeto, y transformando la percepción y sensación, en el mundo mismo, que co emerge junto a la virtualidad del yo.

En este contexto, según el monje-filósofo Dogen, cuerpo es *manifestación y expresión* de toda la persona (*shin*), se presenta como un todo integrado, es decir, la anatomía envuelve procesos físicos y metabólicos que reflejan el estado de la persona completa, preocupándose de la funcionalidad de las partes, en perpetuo movimiento y cambio, mediante meridianos invisibles y pulso; lo que, en términos de salud, se refleja en la *libre circulación de la energía (ki)*. (Silva, 2013c:16).

Construido, en base a opuestos complementarios de energía (*ying/yang= ganying*), y por ello, *natural en tanto forma parte de la naturaleza y se interrelaciona con el cosmos (cuerpo como paisaje)*, y, todo ello invoca que es un cuerpo social, que refleja el juego cultural y político – *recuérdese la concepción de Nishida-, un país simbólico y un Estado* (Silva, 2013c:16).

Es lo que autoriza a hablar de cuerpo sin utilizar ese vocablo, por considerarlo demasiado directo y anatomista. En ambos casos. Dogen se refiere a uno y a otro, remitiéndose sistemáticamente a la persona del practicante. Tiene razón cuando supone que un cambio profundo de la existencia, como el que invita a operar el Zen, necesita (es su condición inicial) una completa modificación de la auto-imagen del cuerpo, así como de la forma en que se lo enuncia, se lo considera y se lo explica: asidero, sujeto, protagonista de la experiencia de la meditación sentada. (Silva, 2013c: 16-17).

Por ello, es que para Dogen, la propia práctica puede, incluso, corregir la teoría, y ello no es sino reflejo de que cuerpo y experiencia Zen son, desde la no-dualidad, una vía ética y una pauta de desestructuración; no son dos vías separadas. La práctica del Zen, el cuerpo y el despertar, son el devenir cuerpo-mente, y el cuerpo mente, en la concepción de Dogen, no es más que la realización de la mente de Buda, que es universal.

El monje filósofo, irradia en su filosofía toda una “teoría” del cuerpo basada en un análisis fenomenológico de la experiencia, enfocado en una deconstrucción de los propios paradigmas imperantes en el Zen, acentuando la iluminación del vínculo humanidad-naturaleza. Toda su filosofía, es eminentemente práctica, pues no concibió ninguno de dichos puntos, al margen de la meditación sentada *zazen*.

El siguiente pasaje, ilustra la relación que, en la práctica, reluce entre el cuerpo, la práctica, la naturaleza y el com-partir la común sensibilidad que se reparte, que es la mente universal.

Estudiar el Zen es *zazen*. Para el *zazen*, elige u lugar silencioso. Despliega una esterilla gruesa para sentarte (...) abandona todas las relaciones y suspende la mirada de asuntos. No pienses en lo saludable; no piensas en lo perjudicial. No es mente, intelecto o consciencia; no es pensamientos, ideas o percepciones. No te imagines volviéndote Buda; despréndete del sentarte o del tumbarte (...) siéntate en la posición de piernas cruzadas completa o media (...) endereza tu cuerpo y siéntate recto. (...) abre los ojos, ni demasiado ni demasiado poco.

Tras regular cuerpo y mente así, inhala una vez y exhala profundamente. Siéntate inmóvil: piensa el no pensar. ¿Cómo piensas el no pensar?. Sin pensar. Este es el arte del *zazen*. *Zazen* no es la práctica de *dhyana*. Es la puerta del *dharmā* de la gran paz y del gran gozo. Es práctica y verificación impoluta (Dogen, 1243: 88).

Resulta crucial, en la práctica de la iluminación, la relación entre pensar, no pensar y sin pensar (a-pensamiento), de largo tratamiento en este maestro; para Dogen, *el sin pensar subyace en la base de toda actividad cognitiva, tanto del pensar como del no pensar*, y acontece cuando uno deja de aspirar a convertirse en Buda y se dedica solamente a practicar, como un fin en sí misma.

El motivo de la práctica, es encontrar la forma de *pensar el no-pensar*, lo que para Dogen, ocurre sin-pensar. Desde ya, apreciamos que la operatividad de la práctica, y de la realización del vacío concurren en el cuerpo sentado en meditación; pues emerge algo más allá, o de un nivel superior que la mera negación del pensar. El no-querer, no resulta

---

suficiente para la habitación del lugar transpersonal, donde ética, pensar, y cuerpo se confunde. Dogen, dice, “Pensar es la misma piel, carne, huesos, médula, no pensar es la misma piel, carne, huesos y médula” (Dogen, 1243: 88).

Inmanencia absoluta de la afectividad-cuerpo, que encuentra sus propios visos de trascendencia hacia el lugar transpersonal donde hay un sostén no categorizable y no racional, donde los intersticios del principio de razón pasan a ser tan grandes que este se transforma en un recuerdo, imaginativo.

Del *Nichts*, del retiro, de la suspensión y la espera, pasamos a la realización práctica de la negación en el cuerpo, a la que subyace un vacío absoluto que no es negativo, sino campo extendido.

El monje preguntó, ¿Cómo piensa el no pensar?. Ciertamente, si bien el no pensar es antiguo, aquí se refiere a ¿cómo piensa?. ¿Puede haber no pensar en el sentarse inmóvil? ¿Cómo no podría dejar de penetrar más allá del sentarse inmóvil?. Si no somos la clase de necio que “desprecia lo cercano”, hemos de tener la fortaleza, hemos de tener el pensar, para cuestionar el sentarse inmóvil (Dogen, 1243: 88).

Y es que lo “cercano”, o, si queremos, “*la dignidad de lo inútil*”, que proponía como base del pensar esencial –meditante–, Heidegger, no está vacío en su ser, sino que alberga el sin-pensar, que es un *lugar transpersonal donde no estamos solos, ni a la espera de nada, pues recibimos y damos desde nuestra presencia corporal sostenida en una gran mente universal*.

El maestro respondió: “Sin pensar”. Aunque el uso del sin pensar esté más claro que el agua, cuando pensamos el no pensar, siempre usamos el sin pensar. Hay alguien en el *sin pensar*, y dicho alguien nos sostiene. Aunque seamos nosotros los que estamos sentados inmóviles, nuestro sentarse no es meramente pensar; se presenta a sí mismo como sentarse inmóvil. Aunque sentarse inmóvil sea sentarse inmóvil, ¿cómo puede pensar el sentarse inmóvil?. Por tanto, sentarse inmóvil no es la “medida del Buda”, no es la “medida del *dharma*”, no es la medida del despertar, no es la medida de la comprensión (Dogen, 1243: 88).

El “sujeto”, a través de la meditación realiza esta vivencia y esta realización posee un marcado carácter ético, pues es una experiencia común a todos los seres sensibles – e

incluso no sensibles, pues todos ellos participan de la gran mente universal (búdica). Es el sentido de hablar de la iluminación cósmica o universal.

De allí, el vínculo que todas las ramas del Budismo poseen con el estado compasivo que suscita la práctica meditativa, en tanto, en la experiencia Zen, lo que cuenta es que es la propia experiencia del mundo, la que configura lo que se denomina cuerpo-mente.

En palabras del filósofo de la Escuela de Kyoto, Keishi Nishitani; “Es una ilusión creer que el sí mismo se practica y confirma a sí mismo, y practica y confirma todas las cosas. Y es una iluminación saber que todas las cosas vienen y practican y confirman el sí mismo” (citado en Han: 2015: 98). Para el Zen, la realización no es individual.

El hombre que medita, se aproxima a los múltiples mundos perceptivos, a la realización del vacío, siempre en forma encarnada, es por ello que su experiencia es *templada* respecto a los contextos que habita. Como son múltiples mundos, múltiples diferencias, están englobados por el *temple del vacío*.

Estas palabras nos suenan conocidas, nos recuerdan las conexiones entre la nada y el temple anímico, en relación con la meditación Heideggeriana sobre la técnica y el nihilismo: "Los japoneses, dice Kojima, “amoldándose” (...), se aclimatan a la atmósfera que los rodea, La palabra japonesa para *Stimmung* significa originariamente “aclimatación” (participación en la atmósfera). (Saviani, 2004:96).

Saviani (2004), analizando el intercambio epistolar entre Takehiko Kojima, eminente filósofo japonés formado al alero de la Escuela de Kioto y Heidegger, nos recuerda el vínculo que el primero efectúa entre *el pensar meditativo* y *el Stimmung*, en relación a la necesidad de hacer frente, o más bien de desarrollar un nuevo tipo de

pensamiento ante el dominio técnico y sus peligros, marcado principalmente por la actitud *de abandono y de apertura al misterio*.

*El japonés, le dice a Heidegger, en lo que podría ser un bonito "reemplazo", desde la ética, del rol vinculativo al pensar del ser de los temples, hacia la suavidad e inserción en una afectividad inmanente, en una correlación hacia lo natural, y en un fresco auto abandono:*

El alba japonesa es como una imitación del alba, todo adviene como en un sueño con los ojos abiertos. Siempre más producción, siempre más técnica, siempre más congresos. Ya no se puede atisbar ni rastro de los dioses huídos (...). Y con Japón, todo el mundo no europeo pero europeizado sigue este camino hacia la ausencia del hombre [Menschenlosigkeit], de forma aún más despreocupada que la propia madre Europa, por el cual, el poder de la técnica ha alcanzado, más fácil y más rápidamente que la misma Europa, una autonomía económica y social de dimensiones colosales. Europa, por su parte, parece yacer en una doble agonía: la autoalienación tecnológica y la constante amenaza de un conflicto con las nuevas potencias competidoras, las cuales, hecho aún más grave, han sido catapultadas en la era atómica, sin haber tenido tiempo de desarrollar una cultura propia (Saviani, 2004:96).

El mismo filósofo se cuestiona ante desolador panorama, comparado previamente con la noche del mundo ya anticipada por Kierkegaard y Nietzsche (Saviani, 2004), “en este mundo actual, en medio de una guerra que en el fondo ni siquiera puede ser llamada guerra, en una paz que no puede llamarse tal, ¿queda pues, obstruida definitivamente, la vía hacia la realización del hombre? (p. 96).

Para el japonés, se requieren temples de aclimatación, de adaptación y de inserción -los cuales asocia al *stimmung*-, *relacionados directamente con el “abandono” del sujeto, el Gelassenheit heideggeriano; “su actitud de “abandono” es esta fresca sintonía [Stimmung], que sigue al extrañamiento de sí, cuando el hombre se ha sumergido totalmente en la naturaleza y ha resurgido desde sus profundidades”* (Saviani, 2004:96).

En la meditación Zen, se recoge dicho tránsito anímico, por medio de la concepción de un cuerpo no fragmentado, que refleja la globalidad de la persona, es decir, su biología, sus emociones y el lenguaje, que son la biología, lenguaje y emociones del mundo no como

algo proyectado desde una apertura ni reunidor de arquetipos, sino un mundo que es, cada vez, las *relaciones circunstanciales de la vida cotidiana*.<sup>80</sup>

La inmanencia, corporizada y afectiva, es radical en el Zen de Dogen, tanto así, que la iluminación se consigue viviendo las “relaciones circunstanciales”, pues “cuando reconocéis que las innumerables relaciones circunstanciales que aparecen ante vuestros ojos son naturaleza de Buda, podéis usar libremente el viento de la causa y efecto” (Dogen, 2015: 260).

Para el Zen, la manifestación del cuerpo es, en sí misma, la expresión de la naturaleza de Buda, *transparencia* de todo lo que es, hacia todo lo que es.

Dogen dirá “lo que el cuerpo manifiesta en forma de luna llena es la expresión de la naturaleza de Buddha y la esencia de todos los buddhas (...) la esencia de todos los buddhas (...) no es otra cosa que el cuerpo formado por los cuatro elementos y los cinco agregados<sup>81</sup>. Esta es la cualidad suprema. Las cualidades de todos los buddhas quedan expresadas en la manifestación de este cuerpo. El ir y venir de las innumerables e ilimitadas cualidades sin funciones particulares de la “manifestación del cuerpo” (Dogen, 2015: 249).<sup>82</sup> Por ello, este cuerpo que refleja, que es transparente, posee en sí, la

---

<sup>80</sup> Esto es radical. Dogen dedica un capítulo entero de su Shobogenzo al explicar cómo se consigue la iluminación en la vivencia atenta, entregada y compasiva que se da en las relaciones circunstanciales de la vida ordinaria. En ella se comprenden todo tipo de entes y seres, sensibles y no sensibles, y no se trata de actos destacados o especiales, sino, simplemente el diario vivir, el cuerpo, los afectos, etc. Ver *Busscho*. Dogen, 2015: 221-272). "El Buda dijo: Si quieres conocer la naturaleza de Buda, tan sólo observa las relaciones circunstanciales. Cuando llega el momento favorable la naturaleza de buda se manifiesta". Según el filósofo, esto implica "practicarla, iluminarla, clarificarla y, en última instancia, olvidarla (...) Puesto que se trata de tan solo observar, no se trata de observarse a sí mismo, ni de observar a los demás" (p. 228).

<sup>82</sup> Dogen, se está refiriendo acá al “episodio”, que los maestros entregan como enseñanza, en que el célebre filósofo budista Nagarjuna, en una asamblea, manifestó el cuerpo de la naturaleza de Buda, en su cuerpo, “tomando la forma de luna llena”.

posibilidad de todas las “representaciones” del mundo, pues no es diferente de la naturaleza que lo rodea, sus gestos son las expresiones de la vía en la naturaleza, y la compasión es el reflejo de esta interdependencia absoluta.

El conocimiento de la naturaleza y de toda realidad, en la concepción Dogeniana, parten de la *manifestación del cuerpo*, a la cual se le otorga la facultad de re-velar lo que acontece, “La luna es redonda. Su redondez es la manifestación del cuerpo. Al estudiar esta redondez, no pienses en la redondez de una moneda, ni en la redondez de un pastel de arroz. La manifestación misma del cuerpo es la redondez de la luna, y esta semejanza con la realidad es la semejanza con la luna llena. Entonces podremos comprender la redondez de una moneda o de un pastel de arroz” (Dogen, 2015: 251).<sup>83</sup>

El pensar representacional –o el trascendentalismo–, tal como cuando teorizábamos sobre la dinámica de la afectividad absoluta, es incapaz de abordar integralmente esta fenomenología<sup>84</sup>. Y, así, sucede que no siempre *captamos* la verdad de la existencia, que, para el Zen, es la identificación entre seres vivientes, naturaleza de Buda y corporeidad, “sucede que no siempre captamos la verdad que, sin embargo, está siempre presente en los

---

<sup>83</sup>¿Qué subyace a todo esto?, ¿qué principio?: “Todos los seres vivientes tienen la naturaleza de buda”. Pronunciado por diferentes maestros budistas. Conviene precisar, que desde la óptica de Dogen, que es la de la vertiente soto, de Zen, ello a grandes rasgos implica que todos los seres vivientes son aquellos que poseen mente y viceversa, pues la mente es seres vivientes; incluso aquellos que no poseen mente son vivientes, por virtud de la existencia de los seres con mente. Dogen reinterpreta la frase célebre, cambiando “tienen” por “son” (rasgo de inmanencia, de existencialismo en verdad). Por tanto, seres vivientes y naturaleza de Buda son exactamente lo mismo, y “desaparecen” (Obviamente, desaparición referida a la inexistencia de substancia, son y habitan en la vacuidad).

<sup>84</sup>Sabed que, cuando queráis representar “el cuerpo manifestando la forma de luna llena”, debéis hacerlo sobre el asiento del Dharma. La representación debe incluir cejas arqueadas y parpadeos. La piel, la carne, los huesos y la médula de la preciosa visión del Dharma verdadero deben estar sólidamente sentados. En el rostro, haced que asome una sonrisa, porque así es como los buddhas transmiten el Dharma a los buddhas y los ancestros a los ancestros. Si en esta representación la forma de la luna no es redonda, entonces no se parecerá a la realidad (...) no tendrá forma, sonido ni función (...) Cuando representes la forma redonda de la luna, hazlo con la forma redonda de la luna y experimenta la forma redonda de la luna, porque la manifestación del cuerpo es la forma redonda de la luna (...) Pero la gente fracasa al intentar representar la manifestación del cuerpo, la redondez de la luna, la luna llena, el cuerpo de todos los buddhas, y no experimentan en sus carnes la “manifestación” (...) Tan solo dibujan pasteles de arroz! (Dogen, 2015:251). Para profundizar en esto, analizar el capítulo *Bussho “Naturaleza de Buda”, del Shobogenzo de Dogen*.



cuatro elementos, en los cinco agregados, en la piel, en la carne, en los huesos y en la médula” (Dogen, 2015: 256).

Estos son los básicos principios Zen, que realizados, iluminados por la fuerza de la meditación, nos permiten habitar esta verdad, nuestra pertenencia a la misma corriente de vida. La “verdad” del Sutra del Corazón, nos permite extraer otra conclusión, quizás más radical, pero que en el Zen de Dogen, constituye una importante pauta comunicativa, a la luz del vacío.

Tal como la naturaleza de Buda está presente en todos los vivientes –en su cuerpo, su médula y huesos-, a la vez *“todos los seres vivientes son sin naturaleza de Buda”*.

En este cuerpo, transparente, sin embargo, la enseñanza lo preserva de las identificaciones del pensar representacional, de las representaciones que nos privan de entrar en la vía de las contingencias absolutas.<sup>85</sup>No se trata de un estado de nebulosa o carente, sólo implica que *“la naturaleza de Buda es sólo la naturaleza de Buda, y los seres vivientes son sólo los seres vivientes”*, aunque ellos lo “pretendan”, la naturaleza de Buda no está con ellos, según el monje-filósofo, pues “La representación y lo representado son dos realidades completamente diferentes” (Dogen, 2015: 259).<sup>86</sup>

Por ello, nuestra existencia encarnada, está inserta en una radical excedencia respecto a concordancias *substanciales*, nunca es aprehensible conceptualmente, sólo nos queda la opción de un devenir comunicativo, ser puntos en el universo, mundos dentro de

---

<sup>86</sup> Podríamos parangonarlo con “la palabra no es la cosa”. Frase continuamente recalcada por el filósofo y maestro espiritual indio Jiddu Krishnamurti, en todas sus obras.

todos los mundos sensibles, pero que *no son cognoscibles*, más sí realizables, vivibles, sentidos y encarnados.

Recordemos, que la “negación” a que se refiere Dogen, no implica que “todas las naturalezas de Buda sean seres vivientes ni que todas las naturalezas de Buda sean sin naturaleza de Buda, ni que todos los budas sean sin naturaleza de Buda” (...) “Este cuerpo es una puerta abierta, no obstaculizada por los cinco *skandhas*. Inmerso en la vida, no está condicionado por la vida. Inmerso en la muerte, no está condicionado por la muerte. No os apeguéis a la vida sin más, no temáis irracionalmente a la muerte. La vida y la muerte son el lugar en el que mora la naturaleza de buda” (p. 259-260).

La apertura a la comunicabilidad libre, que ocurre sólo en el marco de un vacío absoluto, viene dada por la *negación de la negación* –la afirmación también ha sido catalogada como vacía, sin substancia–, lo que inserta al cuerpo en otra lógica, obviamente más expresiva, de apertura comunicativa. Un movimiento, de desinteriorización que vuelve a retornar a la subjetividad, re-configurándola y transformándola a la luz de los contextos, y viceversa.” Si queréis expresar algo sobre la naturaleza de Buda, no creéis confusión. Decid simplemente que la naturaleza de Buda es una pared, una teja, unas piedras, algo inconcebible para la mente humana común (Dogen, 2015: 272).

Esto, es lo mismo que aunar definitivamente el camino a través del estudio de la vía con el cuerpo biológico, burdo y bruto, junto a la práctica y la experiencia. Es un solo polo de sentido, abandonando uno, no se progresa, uniéndolos todos en un monismo de la carne o de las ideas, no se avanza ni se es compasivo (...) “Estudiar la vía con el cuerpo quiere decir estudiar la vía con tu propio cuerpo, es decir, con esta masa de carne roja (...) el

cuerpo emerge de la práctica de la vía, y lo que emerge de la práctica de la vía es el cuerpo real del ser humano” (Dogen, 2015: 329).

Esta vivencia, nuevamente, puede inmanentizar el abandono que pregona Heidegger, en una disposición sensible a conectar con todo lo que es, su sentido (*sinnen*), sólo que, ahora será sentido sensible, no común ni atado a una experiencia fundamental, sino múltiple.

Dogen, estudia en sus enseñanzas, traspasadas al Zen Soto, la manifestación del cuerpo, que es no-exclusivamente el agregado de elementos físicos, sino la manifestación sensible en todas direcciones, puesto que es, en sí, conciencia particular –auto perceptible–, de una conciencia única; así, obviamente, una vertiente moral no es separable de una fenomenología radical. Por ello, “a veces este cuerpo se manifiesta para liberar a los demás enseñándoles el dharma”, como dice el Sutra del Loto respecto a un *Boddhisattva*, respecto a lo que Dogen, precisa que a veces se manifiesta en otro cuerpo para liberar a los demás, y a veces no se manifiesta en otro cuerpo para liberar a los demás (...).

Esta “libertad” del cuerpo físico y su manifestación, conlleva, también, la posibilidad de su abandono, pues “aunque este cuerpo humano te pertenezca a ti o a otro, en realidad abarca las diez direcciones (...) Puede que esta sea la primera vez que oyes algo así, pero no olvides que los 3 mundos y las 3 direcciones están todos incluidos los unos en los otros” (Dogen, 2015: 331).<sup>87</sup>.

Cuerpo humano quiere decir cuatro elementos y cinco agregados. La mayoría de la gente común no se da cuenta de esto, pero los hombres de la vía lo han comprendido a fondo. El hombre de la Vía ve al universo entero en una partícula de polvo. No se trata que el universo entero se encuentre en una partícula de polvo (...) El universo entero está construido sobre este principio, según el cual el universo entero es el cuerpo real del ser humano. No sigas los puntos

---

<sup>87</sup> 3 mundos, según Dogen, son el pasado, el presente y el futuro, y las 3 direcciones son el espacio.

de vista erróneos del naturalismo. Puesto que no pertenece al reino de lo medible, el cuerpo real del ser humano no es grande ni pequeño. El universo entero en las diez direcciones es los ochenta y cuatro mil agregados que exponen el dharma, los ochenta y cuatro mil estados de samadhi y los ochenta y cuatro mil dharanis (...) el lugar en el que gira la rueda del dharma es la totalidad del universo y la totalidad del tiempo. No se trata de un espacio infinito e ilimitado: se trata del cuerpo real del ser humano. Ahora, tú y yo somos el cuerpo real del ser humano, que es idéntico al universo entero en las diez direcciones. Estudia la vía sin olvidar esto (Dogen, 2015: 332).

Tal relación articuladora, en un primer nivel y originario, pertenece a la interacción Nada Absoluta-simplicidad, donde la nada es el fundamento de la manifestación, y por ello, momento a momento, instante a instante estamos abandonando el cuerpo y recibiendo el cuerpo, y “estudiar la vía en el instante presente consiste en estudiar la vía a través de la acción y de la no acción” (Dogen, 2015: 333), puesto que no existe una conciencia en el cuerpo que lo unifique, ni un alma ni un soplo vital, porque este es la conciencia y mente universal cada vez infinita, en la positividad y en la negación (identidad a través de la negación). “La vida y la muerte, el ir y venir son el cuerpo real del ser humano”<sup>88</sup>, por ello no debemos temerles.

Así, podemos encontrarnos con que, dentro de la articulación primigenia, la corporeidad Zen –transparencia-, entra en relaciones interactivas más o menos rígidas, dependiendo de la práctica de la meditación. Por ello, el cuerpo será, cada vez y no desde un principio trascendente o arquimédico, *paradigmático, anti-paradigmático o transparadigmático (pensar, no-pensar y sin pensar)*..

*Avanzamos a una postura más radical que la de Heidegger, pues acá la ontología negativa pasa a ser negatividad intra sujeto, o intra-corpórea, rige para la propia constitución mundandamente conocida del sujeto.*

---

<sup>88</sup> Dogen, como ya podemos avisar, exhibe, al alero de su concepción del cuerpo, una concepción no-dual de la vida y de la muerte, es decir, que la muerte está contenida en la vida y viceversa. Ninguna limita la acción de la otra. Ninguna se opone a la otra, por ello podemos estudiar la vía.

Ya anticipábamos, que la experiencia corpórea es configurada por la afectividad radical, lo que nos llevó a plantear cierta noción de *transparencia* del cuerpo, en el contexto contemplativo, paso necesario hacia la realización de la interpenetración con lo que es, (ingreso en el sentido), que es lo que clama un “pensar esencial”, o meditativo.

Reflexiona sobre tu cuerpo y mira qué es. Está vacío y exento de realidad como una sombra. Es percibido (como si existiese) pero allí no hay nada que retener. El *prajñá* surge en medio de estos objetos oscuros, donde está fijado no tiene última morada. Al permanecer inmóvil, entra en relaciones y sufre interminables transformaciones (Suzuki, 2008:25).

El Sutra del Corazón lo adelantaba, desde la referencia propia al vacío como última realidad, la doctrina de los *skhandas* o agregados es transversal a todo el Budismo, es el correlato necesario a la verdad constatada por el Buda, que el yo no tiene existencia y es un conjunto o *agregado de fenómenos psicofísicos* que se mantienen unidos por relaciones de causalidad que se reanudan constantemente en función del apego, el deseo y la ignorancia fundamental.

En este sentido, la doctrina tradicional Budista relativa a los agregados señala que existen cinco, y que su combinación dinámica o el dinamismo de cada uno de ellos por separado constituyen un “yo” que podemos catalogar de *provisional*. No son más que “*formas prácticas de hablar sobre grupos psicofísicos*” (Williams et. al, 2013:97). En el marco del Zen, *los propios skandhas están vacíos*. (Suzuki, 2008; Dogen, 2015).

El principal descubrimiento fenomenológico de Buda es que sea lo que sea el yo, se trata de algo sobre lo cual uno tendría un completo control y que, de existir unitariamente, conduciría a la felicidad (o al menos no al sufrimiento, verdad universal en la doctrina budista) (Williams et. al, 2013), cosa que no sucede con la combinación o funcionamiento de ninguno de los *skandhas*, por lo tanto ellos en su interacción -el cuerpo, sus sensaciones y los objetos de los sentidos-, son completamente impermanentes o no-existentes.

La meditación, encarna *una paradoja en el cuerpo*, más bien, el cuerpo se transforma en la paradoja por excelencia, cual es aquella que, producto de nuestra visión doble, nos permite mirar el vacío absoluto en nuestro interior, vernos inmersos en un mundo de dualismos que crean el sufrimiento, pero a la vez sentirnos hermanados por el sufrimiento (Suzuki, 2008); nos permite ser más receptivos hacia el universo, el espacio y los seres que lo habitan-

Este nivel de especificidad y penetración de las doctrinas budistas dan cuenta de la potencia universal que en el plano ético tiene el Budismo. En el *Sutra Diamante*<sup>89</sup>, discurso clave para la tradición Mahayana<sup>90</sup> de central influencia para el posterior desarrollo del Zen, Buda dice a su discípulo Shubuti:

(...) Todos los seres vivientes de cualquier clase, nacidos de huevos, de úteros, de humedad o de transformación (espontánea), con forma o sin forma, en un estado de pensamientos o exentos de la necesidad de pensar, o más allá de todas las esferas mentales: todos éstos, debido a mi mediación, alcanzan el Nirvana, la Liberación Total. No obstante, después de que inmensas, incontables, inmedibles cantidades de seres han sido liberados, en verdad de hecho ningún ser ha sido liberado. ¿Por qué es así Shubuti? La razón es que ningún Bodhisattva<sup>91</sup> que sea un verdadero Bodhisattva alimenta la idea de un sí mismo, una personalidad, un ser, una individualidad separada. (Calle y Mundy, 1991: 23).

Se trata de una *praxis reflexiva* que permite al practicante vivenciar-se en y desde el cuerpo como parte de un todo sintiente, en tanto se otorga especial relevancia a las imágenes sensibles del cuerpo y de la naturaleza como instrumentos de fijación de la atención, elementos que, en definitiva, operan re-configuración la identidad y la noción de

---

<sup>89</sup> Sutra en sánscrito quiere decir "doctrina básica", o "texto". El Sutra Diamante se cree fue expuesto por el mismo Buda oralmente a sus discípulos siendo memorizado por uno de sus primeros discípulos y asistente personal, Ananda, quien lo recitó después de la muerte del Buda, comenzando su transmisión.

<sup>90</sup> El Budismo Mahayana es una de las 3 ramas principales del Budismo, originada en la India entre los siglos I y VIII D.C. caracterizada por la presencia de procesos de mitificación y deificación, influencia de la metafísica occidental, medievalismo e idealismo filosófico. (Rodríguez de Peñaranda, 2012)

<sup>91</sup> Bodhisattva es una figura central del budismo Mahayana. Representa al héroe espiritual que observa estrictamente las perfecciones dictadas por el canon budista y que aboga no sólo por su propia liberación, sino por la liberación de toda la humanidad. "*Su penetrante sabiduría le permite ver que todo es compuesto, que no hay personas, sino agregados, pero su infinita compasión le impulsa a prestar ayuda a todos los seres humanos, aunque en última instancia no sean más que, como él mismo (...)*" (Calle, 1981:15).

*experiencia subjetiva* al tornarla holística porque permite al meditante captar la condicionalidad de los fenómenos y el sufrimiento que experimentan todos los sintientes ignorantes de esta realidad, deshaciendo progresivamente las imágenes ancladas a un pensamiento dual, lo que implica que el sujeto comienza a percibirse como parte de un *sistema expresivo-sensible universal*.

Una verdadera retórica común del cuerpo que enfatiza posturas corporales y la observación del surgimiento y desaparición de los pensamientos, del sufrimiento que alberga el propio cuerpo-mente y, por tanto, de su impermanencia o vacuidad auto-realizada. .

Valga decir, que el cuerpo como *libertad*, también ha sido pensado en occidente; Husserl (2005), concibió al cuerpo como producido en la sensación, y Lévinas, expresó, con un afán eminentemente crítico al modelo humanista antropocéntrico de ver la ética:

Un primer pensamiento intencional que es el tiempo mismo, una presencia de sí a través de la primera distanciaci3n, una intenci3n en el primer lapso de tiempo y la primera dispersi3n; percibe en el fondo de la sensaci3n una corporeidad, es decir, una liberaci3n del sujeto respecto de su petrificaci3n misma de sujeto, un camino, una libertad que deshace a la estructura. (Lévinas, 2005: 233).

Sabido es que, en general, de Plat3n a Descartes, la concepci3n del cuerpo fue presa del dualismo alma-cuerpo, hasta la posici3n de *res extensa*, que pugna con los esquemas superiores de trascendencia, mundo de las ideas, etc., concibiendo el cuerpo como aquello condenado a perecer.

Posteriormente, se inicia una corriente que pone el énfasis en la concepci3n del cuerpo humano como materialidad (Desmond Morris, Canguilhem) (Silva, 2012b:57), oscilando, también, entre aquellos que someten el cuerpo, o lo conciben, como dependiente

de la mente propiamente tal. La concepción psicósomática, también debe ser ubicada entre ambos desbordes.

En el fondo, se aprecia el apego a un edificio conceptual dualista, roto con la llegada de la Fenomenología de Husserl, y su maduración en Merleau-Ponty, y el cuerpo deja de ser pura biología o sólo un propio devenir de la mente, sino un “organismo capaz de percibir y de activarse a sí mismo mediante mecanismos estabilizados y comprensibles” (Silva, 2012b:58), para Merleau-Ponty, sintetizando esto, *somos nuestro cuerpo*.

Lo que nos interesa, para graficar la experiencia Zen, de un cuerpo no-dual, es lo que el francés señala, en síntesis, en sus obras Fenomenología de la Percepción y Lo visible y lo Invisible.

Nuestra existencia, reflexiona, el francés, se identifica con las performances de un organismo material capaz de experimentar y significar. En este sentido, el cuerpo humano no es sólo un cuerpo vivo (...) sino sobre todo un cuerpo vivido: capaz de comprender y valorar una vida que se expresa a través suyo (...) mi cuerpo soy yo, mi cuerpo es mío: equivale a decir que mi cuerpo es personal, subjetivo, objetivo, dotado de una intencionalidad que le permite producir y transmitir sentido (Silva, 2012b:58).

Resuena, en esto, el rol del cuerpo en la intuición activa de Nishida, en la que “enlazaba” lo subjetivo y objetivo, un claroscuro de sentido en que se produce el auto despertar y la *metanoía* ética por *ver* al otro en uno mismo.

Desde la experiencia del *cuerpo vivido de Merleau-Ponty* (*sujeto y objeto de la experiencia*), podemos parangonar la experiencia Zen del cuerpo (Silva, 2012b:58), como, también, desde su inmanencia material más radical, buscando un equilibrio oscilatorio, configurado en su transparencia por las circunstancias y contextos en que está situado.



En el fondo, desde esta concepción, el cuerpo es manifestación del despliegue de Buda ante los hombres, lo que se hace mediante 3 cuerpos, *trikaya*.<sup>92</sup>

La mención del Zen a estos 3 cuerpos es interna (modalidades de la propia persona) y también externa (Modalidades de la relación) de quine es tomado como individuo interrelacionado con los demás y con la naturaleza (Silva, 2012b:64).

Atendamos a esta cita, que nos mostrará la senda crítica, respecto a la *Gelassenheit*, y su olvido del cuerpo. (nos recordará también, aspectos de todos los momentos heideggerianos), y la crítica al trascendentalismo de Heidegger y la afectividad, tema con el que nos ayudó Michel Henry.

Dado que en occidente el cuerpo es un problema, la felicidad que resuelve dicho problema se identifica con el *éxtasis*: estar fuera de sí equivale a estar fuera de su cuerpo. El hombre sólo puede encontrarse consigo mismo gracias a algún tipo de separación de su cuerpo: ¿en lo sagrado?; ¿en una conciencia especial?; ¿En un más allá de la mente?. En oriente, plenitud, bienestar es *énstasis*: estar en uno mismo, en el equilibrio de sus dimensiones (...) es fruto de procedimiento corporales destinados a despertar y aclarar la mente cotidiana (Silva, 2012b: 70).

El texto *Zazenshin*, del año 1242, “Advertencias sobre la trama de la meditación sentada”, nos habla claramente de la inmanencia de la práctica, de la trama de conexión desde del cuerpo, el proceso se trata de “quedarse inmóvil, sentado en el suelo, atento sólo a la respiración” (p. 74), por lo que, de conseguir tal quietud, la respiración imita la quietud del cuerpo –le sigue–, a lo que se pliega la mente en consonancia, flotando sobre ella. De hecho, *zazen* es visto, en su globalidad, como *traer la mente de vuelta al cuerpo*, proceso que ocurre en el cuerpo mismo.

Mediante *zazen*, el cuerpo se torna expresivo; se vuelve materialidad del mensaje de unidad que una persona intenta transmitir. Se trata, como vimos, de un cuerpo específico, regido por la dinámica de relaciones am/om/hum (...) el enfoque meditativo de Dogen es completamente

---

<sup>92</sup> *Nirmanakaya*, corporización de Buda en formas humanas, en el Zen, se convierte este concepto en la imagen precisa del meditante, sujeto a mutabilidad o no permanencia; *Dharmakaya*, cuerpo cósmico, que en Zen implica que el practicante experimenta la disolución, en el cuerpo precisamente, de la dualidad sujeto-objeto, en forma de “interpenetración con otros seres y con el conjunto de la naturaleza” (Silva 2012b:64). *Sambhogakaya*, cuerpo de disfrute, en la soteriología tradicional budista, paraíso al que supuestamente acceden los Budas, pero transformado en el Zen, en la vivencia de la inmanencia compasiva, que es progresiva, y que implica las sensaciones de alegría, contento y compasión que puede experimentar el practicante. (Silva, 2012b:64).

materialista: lo que es, lo que ocurre, lo que vive, son, ocurren y viven En unos cuerpos concretos (Silva, 2012b: 76-77).

Punto a recalcar, es que esta experiencia del cuerpo, no se limita sólo a sentarse en inmovilidad, sino que va de la mano con la atención a todos los procesos del cuerpo, extendidos, por ello Dogen dice: "*Zazen no es sólo Zazen*"; "*Caminar también es Zen; sentarse, hablar o callarse también son Zen*" (en Silva, 2012b:77).

En el fondo, se trata de una *práctica del no-hacer*, para lo cual, la propia filosofía canónica del Zen se preocupa de sacar a luz el aspecto impersonal –cósmico-, predicativo, universal, involucrado en la práctica, pues el Zen y la meditación sentada son el medio para poner en movimiento a la persona en su totalidad, como, asimismo, y a una vez, disponer a la persona en consonancia con el dinamismo universal que integra (Silva, 2012b:78).

Para el Zen, corregido por la práctica sedente, no existe un "yo" localizado en ninguna parte del cuerpo, por el contrario, el ejercicio de llevar la respiración a la identificación con los procesos corporales, le permite la contemplación del propio cuerpo y "una progresiva comprensión de zonas, lugares y puntos a través de los cuales en él se crea/recrea la energía (o dicho de otra forma: a través de los cuales se aclara, se libera y se expande la conciencia (...)) equipa al practicante a fin de hacerlo capaz de trazar su propia cartografía (...) le indica con exactitud donde hay nudos que ablandar/diluir, o dónde, al contrario, se plantea la necesidad de condensaciones y agolpamientos energéticos (...)) (Silva, 2013: 317)<sup>93</sup>.

---

<sup>93</sup> En este sentido, puede considerarse un buen tributario de la teoría de los chakras. Centros calificados de energía que reflejan distintas funciones y emociones. Desde las más terrenales a las más sutiles. Desde la voluntad a la comprensión no-dual y la conexión con todo lo que es, en el cuerpo. (Jung, 1996). El zen, aún así subvierte esta teoría, resulta la localización de estas funciones, en la práctica del Zen mucho más pragmática e inserta en el contexto en que se encuentra el practicante, que se aparta de un objetivo

Es la forma de desestructurar el *reddendae rattionis en nosotros mismos -que nos hace creer que somos un cuerpo pétreo con una piel como límite, resistente a un mundo exterior pre-dado,* y de abrirnos a una forma de existencia que respeta y construye desde las diferencias, interdependiente con todos los fenómenos, y por ello ético-contingente.

"Comunicación empática", que para Dogen es la culminación de la compasión budista.

(...) expresa la manera de conducirse propia de un cuerpo condicionado, como el del zazen: primero tiene lugar la experiencia contemplativa; luego, sobre ascuas de hoguera y resplandor, vendrán palabras que narren lo ocurrido. Dada la relatividad del lenguaje, y considerando la dependencia del hombre respecto a sus circunstancias, se comprende que las palabras que usamos para la crónica sean "nuevas viejas" (según Dogen). Todos los seres del universo de interpenetran y se imbrican de forma íntima unos con otros (¡eso es lo que el cuerpo del zazen es capaz de descubrir!), en el tiempo y en el espacio de la "mente" y la "no-mente", y aún más allá del tiempo y del espacio que logramos concebir (en la sin-mente de *hishiryō*). Esta relación de interdependencia de todo lo creado se puede denominar "entrelazamiento de lianas" (*katto*). Lo que ocurre entre personas (cercanía y solidaridad espontáneas, por el hecho de habitar con firmeza el propio ser), también acontece en el mundo del lenguaje (zazen se forja en la autocrítica (fruto de la observación de las disposiciones internas). Y está entrenado en la dificultad de conseguir palabras dignas de lo que va viviendo. Eso explica la refinada atención con que un practicante escucha las voces (...) (Silva, 2013: 330-331).

Esto, nos inserta en una apertura, donde los sentidos no son satanizados y el pathos se vuelve verdadero conocimiento inmanente y encarnado, perseverar en los objetos de los sentidos contemplativamente, es decir, sin apego a sustancias inexistentes, es la "meta". Después de todo, la verdadera meditación es caminar, levantar los brazos, toser, tragar, etc (Ekaku, 1747: 14), el bien, el mal, acostarse, comer, tener sexo, dormir.

### III.IV.III "Fenomenoética" de la Compasión

Francisco Varela ha aplicado estas ideas al mundo epistemológico-científico, construyendo una teoría de fuerte contenido ético al formular su teoría de la enacción o cognición corporizada.

---

central, cual es, en la teoría de los chakras y en la práctica del Yoga Kundalini, ascender la energía hacia los centros superiores y provocar, en el cuerpo, la unión mística y conjunción de opuestos en un estado no-dual corporizado.

En *De Cuerpo Presente* (Varela, Thompson y Rosch, 1997), desarrollan su concepción del proceso cognitivo como "Enacción", entendiendo el fenómeno de la cognición como acción corporizada en la que el fenómeno cognitivo resulta indistinguible de la experiencia del mundo, se apoyan fuertemente para ello en la filosofía temprana de Maurice Merleau Ponty. Esta idea implica que todo fenómeno que usualmente se ha entendido perteneciente a los procesos cognitivos -percepción, procesos motores-sensoriales y acción-, son inseparables y constituyen la cognición vivida.

La corporización implica que la cognición está constituida -y es inseparable-, de las experiencias vividas de un cuerpo con aptitudes sensorio-motrices, entendiendo que estas aptitudes forman parte y están insertas en un contexto biológico, psicológico y cultural más amplio<sup>94</sup>. Desde allí, cuestionan lo que denominan "realismo cognitivo", constituido por el paradigma computacional de la mente y el modelo conexionista, imperantes en ciencias cognitivas y que presuponen que la cognición opera extrayendo datos (representación), de un mundo pre dado del cual deben extraerse datos o aprehenderlo adecuadamente, caso en que la operación cognitiva será exitosa según se ajuste a este mundo preexistente (Varela et al., 1997).

A juicio de estos autores, el modelo computacional de la mente y el conexionismo han provocado que la experiencia se encuentre totalmente alejada de los estudios cognitivos, siendo esto una visión sesgada del fenómeno de la cognición, y que ha originado un continuo deambular entre un nihilismo y un absolutismo, ambos cimientos a los que el yo ilusorio se apega. Postulan que la tradición de la Vía Media, por ser una posición intermedia entre el absolutismo y nihilismo y heredera de prácticas meditativas

---

de presencia abierta/plena, permite poner en práctica la idea de la cognición enactiva, integrando la experiencia del mundo como elemento central en el proceso cognitivo.

Resulta útil citar textualmente a Varela, Thompson y Rosch (1995), para ilustrar como adaptan a su teoría las posturas de la Vía Media y del sunyata, imbricándolas con fuerte contenido ético:

En la tradición tibetana, se dice que sunyata se puede exponer desde tres perspectivas: *sunyata respecto del origen codependiente, sunyata respecto de la compasión, sunyata respecto de la naturalidad.* (Varela et al., p. 255).

En el libro los autores contrastan la sabiduría de la Vía Media con fuentes paradigmáticas del pensamiento occidental, citando diversos ejemplos que habrían merodeado esta actitud pero que tarde o temprano han caído en el nihilismo o absolutismo al no cuestionar al yo experimentador de fenómenos o los puntos fijos de la experiencia, citando en el marco de la Fenomenología a Heidegger, el pensamiento vitalista en Nietzsche, a la Hermenéutica en Vattimo, el interpretacionismo de Nelson Goodman, la crítica de la visión objetivista del mundo de Hilary Putnam; y a Jackendoff y Minsky en ciencias cognitivas.

Finalmente, exploran las posibilidades epistémicas de la vacuidad en las ciencias sociales, trayendo a colación las prácticas meditativas de presencia plena, resaltando los efectos éticos derivados de la vivencia del sunyata, al quebrar las relaciones autorreferenciales de un yo que se concibe como separado y desconectado de los demás, aportando al apartamiento de esa actitud egoísta y cambiándola por calidez y afabilidad, condiciones necesarias para el desarrollo de la compasión en el marco del desarrollo de un pensamiento planetario, compasión que también es otra de las consecuencias inseparables de una experiencia descentrada del yo y de los fundamentos que otorga en tanto emana de

la corporización del interés por el otro, dando origen al *sunyata de la naturalidad* que vincula el despertar e iluminación con el funcionamiento integrado de la *sabiduría y la compasión*.

Cristóbal Holzapfel (2012), nos recuerda *"En quien medita, en quien procura la unión mística, en el artista y el filósofo, y en las obras que producen uno u otro, detectamos aquella sensación -de ilimitación-, y el subsecuente salto (...), ello constituiría lo más esencial de estos distintos ámbitos)* (p.10). Son modos vivenciales, no entelequias metafísicas producidas por el intelecto amparado por razones suficientes.

El vivir en encuentro con los demás seres sintientes es posible para un budista (no me refiero acá a la actitud monástica, sólo englobo como "budista" a cualquiera que en su corazón tenga la inquietud de mirar y seguir un camino práctico-filosófico que incorpore la compasión hacia otros seres, siempre que entienda al mundo como "[...] *la ilusión ostentosa de un castillo de naipes creado por el deseo y las acciones que nacen del mismo*". (Arnau, 2007: 53), y a la verdad como convencionalismo (Arnau, 2007).

El desarrollo sostenido de la meditación, técnica que siempre utiliza el cuerpo, permite al experimentador observar toda esta fenomenología, deslimitándolo porque le permite ver en lo más profundo de su conciencia la sensación de infinito; llevándolo consecuentemente hacia la ilimitación: éxtasis de fusión, disolución de frontera sujeto-objeto y de las distancias temporales y espaciales: conocimiento intuitivo.

Como ya se aprecia, las nociones de deslimitación, sensación de infinito y salto a la ilimitación (Holzapfel, 2012), son claves para entender este proceso de desestructuración o desarme de un sujeto.

En efecto, puedo entender conceptualmente esas nociones como *producción de la transgresión* a través de la sensación y las emociones, actitudes del experimentante que devienen en "*salto de los entes al ser ilimitado de la plenitud*" (Holzapfel, 2012: 9). Actitudes que pertenecen privilegiadamente al arte, la mística y la filosofía (Holzapfel, 2012). Son modos vivenciales, no entelequias metafísicas producidas por el intelecto, por ello prefiero llamarlas en lo sucesivo actitudes (Holzapfel, 2012).

Sí, la compasión (o el amor, si es que queremos entenderlo en su faz universal y no romántica), como ya hemos visto, es también es otra de las consecuencias inseparables de una experiencia descentrada del yo y de sus fundamentos, emana de la corporización del interés por el otro, dando origen un *sunyata* de la naturalidad, que vincula el despertar e iluminación con el funcionamiento integrado de la sabiduría y la compasión, concebidos como no separables.

Francisco Varela toma muchos de los puntos acá recogidos, especialmente, sin temor a equivocarme, creo que parte de la misma reflexión meditativa que toma Heidegger, es decir, el intento de atenerse a la modalidad, al porqué de la rosa, más que a la teorización de las causas de su florecimiento. Esto, se plasma en su distinción entre *know what* y *Know how ético*. Sabemos que Varela parte de la base cognitiva de que la realización corporal del *sunyata*, es eminentemente ético-compasiva.

Su aproximación, por cierto, es la de una "ética no moralista", más vinculada a la sabiduría que a la razón (Varela, 1991), lo que implica atender más al "conocimiento" "de lo que es ser bueno que a un juicio correcto en una situación dada" <sup>95</sup>(p.9). Rescata, para su

---

<sup>95</sup> Negritas de la propia edición.

aproximación, algunas disquisiciones de Charles Taylor eminentemente críticas sobre la reflexión moral en occidente.

En la misma línea que he desarrollado en esta tesis, el autor se apoya en la reflexión fenomenológica, y en Pragmatismo de James, cuyo pluralismo es intrínsecamente pariente de la tolerancia budista frente a las tradiciones que han enfatizado el conocimiento y despliegue del juicio moral como pauta ética, como ocurre con la tradición kantiana, heredada, por ejemplo, por Rawls, Habermas, etc.

Finalmente, enfoca su atención en el camino ético de las grandes sabidurías que han cultivado la presencia plena y la atención, como el confucianismo, taoísmo y budismo, rescatando las técnicas de presencia plena que cultivan, y su incidencia en el estado de compasión.

Taylor, es claro al respecto en Fuentes del Yo.

Gran parte de la filosofía moral contemporánea, sobre todo, pero no solo en el mundo angloparlante ha enfocado la moral en forma tan estrecha que algunas de las conexiones vitales que quiero establecer resultan incomprensibles en estos términos. Esta filosofía moral ha centrado su atención en lo que es correcto hacer más que en lo que es bueno ser, en definir más el contenido de la obligación que la naturaleza de la buena vida; y no ha dejado un espacio conceptual para la noción del bien como objeto de nuestra devoción (...) (citado en Varela, 1991: 10).

Y es que, si defendemos una ética de la contingencia absoluta, tales contingencias, en un ningún caso pueden ser subsumidas en el contenido intencional de la conducta (linaje Kant-Husserl), sino más bien, debemos investigar el polo percepción-acción, los intersticios que en él se dan y son constitutivos de la experiencia. "la persona sabia o virtuosa es aquella que sabe lo que es bueno y espontáneamente lo realiza" (Varela, 1991: 10).

¿Por qué no comenzar con aquello que es más frecuente y ver adónde nos lleva?. Lo que deseo subrayar es la diferencia entre saber cómo (*know how*) y saber qué (*knowwhat*), la



diferencia entre la habilidad o respuesta espontánea y el conocimiento intencional o el juicio racional (Varela, 1991: 12).

Es el trabajo en "uno mismo", la visión interior la que permite que aflore la habilidad ética no-racional ni deontológica, anterior al juicio intencional moral. Y, es el cultivo de un nuevo temple anímico, *temple del vacío*, que permitirá enfocar la visión del yo-provisional o virtual, en el plano eminentemente ético.

Esta *visión con todo el cuerpo*, permite entender que el mundo no es algo dado afuera nuestro, y al que debemos enfrentarnos moralmente con nuestros juicios, sino, cuando nos acercamos al paradigma del conocimiento situacional y encarnado, se nos aparece como algo coemergente a partir de como nos movemos, tocamos, respiramos, comemos, etc. (cognición como *enacción*. Varela, 1991; 15).

La noción que ocupa este autor para enfocar el saber ético espontáneo, es la de *transparencia, que nosotros la hemos llevado al cuerpo, condición sine-qua non para que la contingencia, encarne de una forma en que el comportamiento sensorio motriz pueda dar respuesta adecuada a la interpelación del contexto.*

Las rupturas entre las situaciones, entre *micromundos*, son las que encarnan en nosotros un conocimiento situado invaluable, y digo esto porque la ruptura es lo que permite, siempre, hacer nueva cada situación, no son los bordes, es el contenido no-racional que impregna el ambiente en el cuerpo, lo que marca nuestra postura y disposición corporal a un nuevo contexto.

Es el vacío que opera como forma, recordando el viejo adagio budista "forma es vacío y vacío es forma", lo que permite que el enfoque ético de respuesta sea *enactivo y*

*encarnado, resaltando el rol de la percepción y la estructura cognitivo en relación al cuerpo, y sus esquemas sensorio-motrices. (Varela, 1991).*

De este modo, la preocupación esencial de un enfoque de la percepción-como-acción no es determinar cómo se recupera un mundo independiente del que percibe; se trata, más bien, de determinar los principios comunes o las vinculaciones entre el sistema sensorial y el motor que explican como la acción puede ser guiada perceptualmente en un mundo dependiente del que percibe (Varela, 1991: 19).

Son estos esquemas los que configura, en la posición *enactiva*, las estructuras cognitivas más familiares en que se encuentra el campo de realización del *know-how ético*.

La afectividad, es el punto concreto que deshace el pensamiento abstracto, y en el mundo ético (enactivo y contingente) que parte de la naturaleza estructurada de la experiencia corporal, es la capacidad de proyectar imaginativamente, desde la experiencia del cuerpo, el saber conceptual. " (...) las estructuras experienciales motivan la comprensión conceptual y el pensamiento racional (...) la experiencia hace posible y constriñe a la vez la comprensión conceptual a través de la multitud de dominios cognoscitivos" (Varela, 1991: 22).<sup>96</sup>

La afectividad, en tanto know how ético de las contingencias, es nuestra capacidad para ver correspondencias, entre las imágenes de nuestro interior, y el "mundo" afuera<sup>97</sup>. Sólo si tales correspondencias son revalorizadas como parte de una experiencia constituyente, podemos actuar compasivamente sin siquiera razonar sobre qué es el actuar compasivo. La sabiduría del cuerpo, es la que dicta tal pauta.

La sabiduría taoísta aún a todas estas máximas en varios de sus momentos, recordemos algunas citas del Tao Te King " (...) es así que el hombre sabio se enfrenta a

---

<sup>96</sup> Recuerda la "hermenéutica de los caminos" y la "lógica de la imaginación". A mi juicio, Varela está planteando el rol de la afectividad como experiencia configuratoria del pensamiento conceptual y abstracto.

<sup>97</sup> Lo que Varela, invocando la ética del sabio confucionista Mencius, denomina "extensión".

todas las cosas mediante el *wu-wei* y enseña sin palabras (...) cuando se ha alcanzado el *wu-wei* nada queda sin hacer" (citado en Varela, 1991: 36).

La sabiduría del *wu-wei*, o "inacción", es central en el Taoísmo y gran parte del pensamiento chino. Es bastante congruente con nuestro tratamiento del vacío, salvo algunas diferencias derivadas principalmente del enfoque pragmático de la filosofía china.

Se trata, en este modo, de captar la forma en que opera el *curso*, el modo en que ordena el universo de forma armónica, y de no ponerle trabas imponiendo la intención, intereses o deseos de uno. El hombre sabio, identificado con el gobernante y ejemplo moral en el pensamiento chino antiguo, es quien conoce y sigue el curso en total compenetración con éste, y consigue, por esta virtud, que todo cuanto está bajo su influencia se ordene de forma natural, sin necesidad de leyes o códigos. Esto es el prototipo de acción virtuosa-contemplativa. (Suárez, 2015: 22).

Esta sabiduría no es, de ninguna forma neutra, apunta a una experiencia de fruición, profundamente afectiva y no a un mero descubrimiento intelectual. Esta fruición (Varela, 1991: 36), es el *temple o la disposición* en que se deja atrás la distinción radical entre sujeto y objeto de acción mediante la adquisición de una pericia en la que predomina la inmediatez sobre la deliberación, implica una *acción no-dual* (p. 36).

La configuración afectiva de este modelo, en mi parecer resulta clara, porque lo que se enfatiza es la relación cuerpo-medio ambiente, sin mediación de estructuras trascendentales -la intencionalidad fue lo primero que se echó por "borda".

Ante ello, la diferencia ente medio ambiente y mundo, en el enfoque de ciencias cognitivas no-computacional -como el enactivo-, es central, en tanto el cuerpo-en-el-

espacio es configurado por el ambiente que le rodea -encuentros macrofísicos-; acoplamientos sólo vislumbrables desde la perspectiva del micro-mundo constituido (sistema).

Esto equivale, a concebir el mundo desde la perspectiva de un "excedente de significado, un mundo (...). El objeto del encuentro debe ser evaluado de una forma u otra -placer, displacer- y dar lugar a una conducta -atracción, rechazo, neutralidad.

Esta evaluación básica es inseparable del modo en que el evento acoplador se encuentra con una unidad percepto-motriz en funcionamiento, y da origen a una intención (por no decir "deseo" (...)) (Varela, 1991: 57).

La identidad, bajo la perspectiva de la virtualidad del yo, es de naturaleza cuerpo-en-movimiento y-en-el-espacio a través del cierre operacional de la red interneural (P.60).

La unicidad del yo cognitivo es esta ausencia constitutiva de significado que debe suplirse constantemente frente a las permanentes perturbaciones y rupturas de la vida percepto-motriz. La cognición es acción en relación con lo que falta, es llenar la falla desde la perspectiva de un yo cognitivo. (p. 61).

Entonces, lo que se denomina el *porque del florecer de la rosa, reemplaza al por qué, y el know how al know what. "El Know-how ético es el conocimiento progresivo, de primera mano, de la virtualidad del yo" (Varela, 1991: 64),*

Pragmática de la transformación humana, enfoque de un claro énfasis en la realización del vacío, del Desasimiento real, no teórico. Una filosofía práctica *Hairética*.

La compasión *emergente* de todo esto, no debe ser, en ningún caso, comprendida como *caritas*, pues aquello está siempre relacionado a la idea cristiana de excedencia y de dar para completar al otro lo que a mí me excede en mi reificación como yo.

Al contrario, es una *compasión contingente, no racional*, o una "*comunicación empática*", según la entiende Dogen, a la que no subyace principio de completitud moral alguno.

Las prácticas de presencia plena/abierta, del Budismo, Confucianismo y taoísmo, tienen en común la emergencia de este estado de orientación hacia los demás, la calidez en momentos en que la razón indicaría elegir un axioma de comportamiento muy diferente.

La compasión (en sánscrito *karuna*), es sólo una orientación hacia la preocupación por los demás, la concretización del retiro de las valoraciones en la técnica o disciplina que Heidegger ignoró al subsumir "originariamente" su ética en el despliegue del pensar correspondiente al llamado del ser.

En la meditación.

El aprendiz de samata-vipasna comienza primero a ver, en forma precisa, lo que hace la mente: su perpetuo e inquieto aprehender (...) esto le permite eliminar parte de la automaticidad de sus esquemas habituales, lo que lleva a un incremento de la atención alerta; comienza a comprender que no hay un yo fijo en su experiencia presente. Esto puede resultar inquietante y aparece la tentación de irse al otro extremo, con los consiguientes momentos de desánimo. La tendencia filosófica hacia el nihilismo refleja un proceso psicológico: el reflejo de aprehender es tan fuerte que reificamos la ausencia de un fundamento sólido transformándola en ausencia sólida o abismo.

A medida que progresa y su mente se relaja, logrando una mayor conciencia, comienza a aparecer naturalmente un sentido de calidez e inclusividad. Se abandona en cierta medida la mentalidad pendenciera de estar alerta por interés propio y se reemplaza por el interés hacia los demás. La tradición de estar plenamente/vigilancia fomenta la conciencia del sentido de estar relacionado y el desarrollo de un sentimiento de calidez más imparcial a través de varias prácticas que se asemejan muchísimo al elemento de la extensión que examináramos en Mencius y en la tradición taoísta (Varela, 1991:, 68).

Nishitani, autor que hemos citado tangencialmente en varios puntos, pensador eminente de la tradición Zen, lleva al Dasein hacia el vacío y rescata en este ámbito, una eminente orientación empática, a pesar de la vivencia eminentemente extático-temporal del ser-ahí.

Concordamos con él, en que el vacío es el punto orientador de todo trascendentalismo hacia la interpenetración universal, que preserva, desde la afectividad intrínseca que implica aquella condicionalidad absoluta, la acción compasivo-empática.

En su modo de ser fundamental, el Dasein convierte a todas las cosas en su dueño, las comprende y les da su ser. Esto pertenece a la esencia de la existencia desde una interpenetración circuminsencial. La tarea que implica la deuda hacia los demás pertenece a la esencia del modo del Dasein en la vacuidad. Es natural que desde el punto de vista de Śūnyata el Dasein emerja desde el no-ego. El «como es» y «como debería ser» son aquí lo mismo; la tarea del «deber» está dirigida al «ser». Por tanto, si este ser existe en un hacer constante (que es aquí un hacer como no- hacer), y, además, en el campo de la vacuidad hacer se manifiesta extáticamente como verdadero hacer, entonces, el hacer en su forma elemental y original viene a ser, en nosotros, algo que está dirigido a los demás y hace de éstos su señor.

No obstante, recordemos que este dirigirse hacia el otro o centrarse en el otro es un aspecto del modo de ser de las cosas tal como son (en su tathata) en el nexo de interpenetración circuminsencial. (Nishitani, 1999: 326).

Se trata de la vivencia de generosidad suprema o *prajnaparamita*<sup>98</sup>, que en el ámbito de la mente del practicante se denomina *bodhicitta* o *mente iluminada* o *despierta*, o "*corazón que ha despertado*"

El lado absoluto del término, implica la conciencia del vacío universal, pero el relativo, implica la "calidez esencial que, según nos informan los practicantes", surge de la experiencia absoluta y se manifiesta como preocupación y acción en aras del bienestar del otro (Varela, 1991: 71).

La compasión, es tan valorada en todas las prácticas de presencia plena, que se dice que el absoluto del despertar, se dice que es producto del desarrollo de la "calidez no problemática hacia el mundo" (p. 71), lo que comienza por la compasión y calidez hacia uno mismo al detectar los apegos a la propia identidad (*maitri*), y a medida que se expande

---

<sup>98</sup> Shantideva, filósofo de la India, fue el primero en utilizar esta acepción como recopilación de enseñanzas elementales del Budismo Mahayana. (Varela, 1991: 70).

este sentido de amabilidad hacia uno mismo,, la conciencia lo expande hacia quienes nos rodean (Suzuki, 2008).

Una de las características de la compasión espontánea, que no surge de la acción volitiva de los esquemas habituales, es que no se rige por regla alguna. No deriva de un sistema ético-axiomático ni tampoco de preceptos morales pragmáticos. Su mayor aspiración es ser sensible a las exigencias de la situación particular. (Varela, 1991: 71).

La ligazón con la Fenomenología, especialmente de Francisco Varela (Husserl y Merleau-Ponty), es innegable, sin embargo, y estoy de acuerdo en esto, ambas posiciones al investigar la experiencia de la compasión, se hacen completamente insostenibles por su primacía teórica sobre la experiencia. Es la crítica que se le formula, desde la ética, a Heidegger. (Varela, 1991; 83-84).

Los sentimientos, los estados de ánimo, vuelven a ser centrales en la experiencia ética de un yo no unitario o descentrado de sí mismo. El primer paso para encontrar a otro es no objetivarse como objeto a conocer a uno mismo, o sea, liberar al yo o hacerlo elemental. De esa misma forma, uno podrá mirar al otro libre.

La fuente del yo que queda más allá del alcance de las reflexiones debería, en realidad, manifestarse junto a la existencia del yo en la intuición activa que excede al conocimiento reflexivo.

Así, el yo no puede ser visto como un objeto o sustancia, pero siempre se manifiesta en la realidad efectiva. Debe ir respaldado por la experiencia del yo no objetivable y una visión del otro en tanto que otro. De ese modo, el descubrimiento fundamental del yo y del otro pueden ser designados con el mismo término, a saber, compasión. Esto lógicamente implica una variedad inagotable de formas de sensibilidad y de manifestaciones de estados de ánimo y de sentimientos (Ryosuke, 2009: 44-49).

De forma clarificadora, el "otro" no se refiere a entidades particulares, como lo ha entendido la Fenomenología, sino a numerosas entidades que forman un "mundo"

mediante la coexistencia y la actividad conjunta. Esto, se capta por medio del conocimiento intuitivo.<sup>99</sup>

La radicalización de este ver que no es meramente logocéntrico, en tanto es intuitivo, debe descentrar la idea, si lo que queremos es insertarlo en una experiencia compasiva donde todo sentimiento diga algo del mundo, y toda pasión, del otro; del *sentido común en tanto homogéneo*. Recordemos que Aristóteles fue el primero en conectar la sensibilidad con el "sentido común", en tanto cualidad común a los cinco sentidos, y según el estagirita, tal reunión, en tanto sensibilidad, comprende el nivel de la mente y el intelecto (Ryosuke, 2009: 44-49).

Si el sentido común, incluso en la idea de fusión de horizontes desarrollada por Gadamer (Ryosuke, 2009), abarca la idea de la producción artística y su hermenéutica, y así comprende la mente, intelecto, la conciencia estética -lo que aportó Kant al respecto-; la sensibilidad no debiese estar restringida a la sensación perceptiva sobre las cosas, "se extendería también al dolor que conmueve profundamente nuestro corazón (*patior*)" (Ryosuke, 2009: 44-49).

Así, cuando la pasión se siente en común, tenemos una experiencia fenomenológica de la compasión, de forma similar a como se construye el sentido común entendido como homogeneidad. (aspecto del que nos enseñaba a dudar la Fenomenología).

---

<sup>99</sup> La intuición de la vacuidad no es conocimiento o ciencia, sino un despertar a la existencia tal y como es vivida por el yo. En este sentido, la teoría Mahayana posee el carácter de una fenomenología que precede y funda la fenomenología (...) con todo, su teoría era capaz de dar cabida a una intuición más fundamental que la aproximación teórica que objetiva las cosas y las convierte en materia de estudio. Intuye que los fenómenos o formas, tal como son, son vacíos (...) la teoría Mahayana posee el carácter de una fenomenología (...) La idea de una fenomenología de la compasión es arrojar luz sobre el despertar implícito en la teoría Budista Mahayana. (Ryosuke, 2009: 44-49).



La salida, consiste en que el "co", de esta compasión, implica el reparto de una pasión en comunidad con otro, uno es receptivo, junto a otro, del pasado, presente y futuro del mundo.

Cuando decimos que sentimos que algo abate nuestro corazón, que ha ocurrido en el pasado, o referimos lo mismo a la actualidad, o q deseamos que el futuro sea mejor "Este corazón es algo que aflora en nosotros, pero al mismo tiempo es algo que nos conmueve debido a cómo están las cosas en el mundo. Es un estado mental que es pasado, presente y futuro; en él, el mundo del pasado y el mundo del futuro interactúan con el mundo del presente (...) el sujeto de esta triple mente es una mente mundial en la que se manifiesta este triple mundo, y el mismo tiempo es mi mente y mi corazón (...O por esta razón, el sentido común, en su nivel más profundo de compasión, posee un nivel de significado al que me refiero como sensibilidad histórica" (Ryosuke, 2009: 44-49).

La vacuidad llevada al nivel absoluto de la existencia, configura una retórica común (fomentada por la imagen de la actividad del meditante), en cuyo seno quizás y paradójicamente nunca se alcanzará objetivo alguno, incluso aunque se practiquen técnicas y enfoques correctos, se espera la transformación pero nada asegura que vaya a ocurrir, inacabamiento que resalta el carácter ético y soteriológico del Budismo -paradoja-, e incluso me atrevo a decir que se trata de un inacabamiento democrático pues en él el cuerpo, la sensibilidad y el silencio ocupan un lugar privilegiado.

### **III.V.- De la ética del Desasimiento (*Gelassenheit*) a la ética del *sin-pensar*. Algunas conclusiones**

Llega el momento de comparar brevemente esta especial filosofía, mirando los aspectos que nos interesan, con la *Gelassenheit* de Heidegger.

Como sabemos, el pensar meditante tiene una importante ascendencia de Eckhart (Cordua, 1999); (Schürmann, 1995); (Caputo, 1995)<sup>100</sup>; (Ueda, 2004). No es necesario profundizar en las conexiones específicas con tal elemento místico-religioso.

En este contexto, me parece necesario atender a un problema dejado de lado en la reflexión de Heidegger -que conecta con su concepción estrecha de la Nada, y del desasimiento exclusivamente como negación y espera-, que es el problema de la "articulación" en el horizonte del vacío absoluto, *encarnado como temple del vacío*.

Como es sabido, Heidegger dejó a un lado el aspecto transformacional en su filosofía. Por ello, pensar filosóficamente la compasión es incompatible con la *Gelassenheit*.

En esto, radica que para Heidegger, se debe estar satisfecho con el "porque" de la rosa, relegándonos a una inescrutabilidad sobre nosotros mismos y los demás, sometidos a la espera, como modos de insertarnos en la serenidad. Nadie conoce las respuestas para las interrogantes sobre la técnica en Heidegger, ni siquiera los caminos de aproximación.

No hay nada en el *ereignis* de Heidegger para amar y sí casi todo para temer y desconfiar (...). Es difícil ver cómo la *Gelassenheit* por la que boga Heidegger pueda continuar teniendo algún éxito luego de que se le ha separado del contexto religioso (...). El Dasein (...) no puede ni quiere recibir el don si no está dispuesto hacia el dador, al modo como un recipiente debe estarlo, esto es con "gratitud" (...) la correcta disposición del Dasein hacia la autorevelación del ser es la

---

<sup>100</sup> El punto en común, como es sabido, es la herencia de la negatividad, del abandono en el contexto de la vivencia de la divinidad, en un marco de igualación identitaria del Ser y Dios, y la analogía de la "asimilación dinámica de los entes a Dios" (Schürmann, 1995: 23). Heidegger lo traslada al dejar-ser, al Ser, al desasimiento y la apertura al misterio. Por cierto, también a la asimilación y absorción del problema de la Nada, a la diferencia ontológica.

"apertura" hacia él o simplemente el "pensar" (...) (*Seinsdenken*) su pensar es agradecer (Caputo, 1995: 151).

Se pueden elaborar argumentos para esgrimir que la *Gelassenheit* tiene coincidencias con la ética Zen, pero después del recorrido que hemos hecho, esto, me parece, debe ser seriamente puesto en duda.

Alguna conexión, existe, sin embargo, en la conexión con la experiencia no-discursiva, a la que el sentido común, y el hombre como animal racional, no pueden acceder; la verdad del ser, sólo puede alcanzarse a través de un salto, donde la argumentación, se sustituye, pero no por un pensamiento abierto, corporizado y afectivo como en el Zen, sino por un "tono críptico y aún oracular" (Caputo, 1995: 153). (recuérdese la última frase de "Tiempo y Ser").

Si Heidegger ha pretendido, o ha abandonado el discurso filosófico, de ello no se sigue de ninguna manera que sea cercano a la mística.

En esto, debo decir que la mística Zen, piensa no "originariamente" el ethos, sino expresamente, por el cultivo de la mirada, que puede transformarse después en discurso, hacia el interior-exterior, es decir, de la intuición, entregando a la afectividad un rol preponderante en su configuración y despliegue.

Tampoco, Heidegger en este "abandono" se inclina al silencio, sino más bien el lenguaje de la poesía, propenso, en su visión, a una "reticencia y cuidado" (Caputo, 1995: 154).

El Zen, y el Budismo en general, son antimetafísicos por excelencia. Heidegger no ha abandonado este ámbito. Su pensar, es para un tiempo de indigencia -era técnica-, que

es un acontecimiento metafísico, y eso, y no la ética o el cuidado, lo que pretende pensar hasta sus últimas consecuencias en su momento tardío.

Esto conlleva, pensar la historia de la metafísica occidental (Caputo, 1995) e interpelarla para que responda lo que ha sido encubierto; no la situación concreta del hombre enfrentado al devenir técnico, sus afectos o sus relaciones prácticas. Y este pensar, es radicalmente ontologizado por medio de estructuras que encubren la mirada a la articulación de la vida fáctica, que es el campo donde el Budismo Zen carga toda su atención -recordemos la intuición activa y la experiencia pura de Nishida.

El afecto por otro ser, se encubre como temple fundamental -que comunica pensamiento y ser-, que marca el sentir epocal y transicional entre momentos filosóficos. Tal universalización, entrega a la corporeidad, a los animales, a los humanos y a los entes, casi paradójicamente, a una indigencia, lo que, como vimos, se traduce también en el encubrimiento de un pensamiento directo sobre el *ethos*.

Resalta especialmente, en el pensamiento tardío de Heidegger, la ausencia de un rol ontológico de la corporeidad, la sensibilidad, la intuición y percepción, tópicos con que el Budismo construye su ética de la no-mente, desde una inmanencia radical y afectivizada.

Como se pudo apreciar, la afectividad de Heidegger queda entregada a la experiencia fundamental ontológica del pensar, que es del Ser, y desliga los tópicos mencionados, en tanto sólo serán vistos como parte de lo óntico, o como datos concretos.

En su cuestionamiento a la versión de Leibniz sobre el principio de razón, Heidegger eleva al Ser como fundamento infundado, y no, como pareciese a primera vista, a la Nada, perdiendo la oportunidad de una interrogación ontológica directa sobre el topos

-sólo se limita a requerirla, o a igualarla al pensamiento de devenir ocultar-desocultar, o el lugar de *origen obscuro* de ese despliegue.

Pareciese ser, que sólo se limita, con esto, a trasladar una concepción de la verdad, como adecuación a desocultamiento

En el Zen, no hay verdades últimas que sondear ni investigar filosóficamente, sino más bien se trata de detener el sufrimiento, de encontrar una vía que muestre a los demás como liberarse. La vía, es el cuerpo, los afectos, la receptividad ontológica. En Heidegger existe sólo un camino, y está pavimentado por el pensar, que no mira a las inmanencias de la vida cotidiana, sino al agradecimiento, porque es del Ser, un pensar cuya tarea es "jugar con el ser" (Caputo, 1995: 157).

Mirando a la Gelassenheit, identificar una veta mística en ella, quizás sea sólo la herencia de la influencia de Eckhart en él, en tanto "se apropia del discurso de la mística y en gran medida de la estructura de la unión mística del alma con Dios, pero transforma estas cosas ajustándolas a sus propios propósitos y gustos (Caputo, 1995: 157).

¿No será posible decir lo mismo, respecto de la relación de Heidegger con el Budismo Zen, particularmente respecto al problema de la Nada?

Volviendo a la Nada, en Gelassenheit, Heidegger no piensa la nada en tanto que nada, piensa el Ser como nada de ente. (incluso el propio Eckart, pensó la nada como propiedad (Schürmann: 1995: 66)

Al contrario de ambos, Zen releva que la iluminación descubre la nada a secas, "En Heidegger el pensamiento de la nada está al servicio de la comprensión del ser (...) sólo en

el Budismo la nada es experimentada en tanto que tal" (Schürman, 1995: 66), como Nada Absoluta.

Por la mirada hacia la nada, como absoluta, podemos señalar que en el Zen percibimos que la Nada se lleva hasta sus últimas consecuencias. En la Gelassenheit, se desciende hasta el principio originario del Ser (en Eckhart, fondo originario, y a la realidad), si bien corresponde a una dinámica de negación-afirmación, en el Zen abarca a la negación y a la afirmación, pero desde la inmanencia, el cuerpo y la preocupación por el otro, no como "lugar oscuro de origen".

En Heidegger, se trata de la Nada del Ser, al modo de diferencia ontológica y su propia anulación, en cambio, el Zen se ocupa lisa y llanamente de la nada y extrae sus últimas consecuencias ontológicas, denominándole Vacuidad. Esta diferencia tiene importancia ética. Coincido con Valentina Bulo, en que la entronización de la diferencia ontológica, -que Heidegger, a mi juicio opera al pensar la Nada en todas sus "facetas", implica subsumir en un abandono al ente, subordinarlo y crear distancia; al subsumir la diferenciación específica, con la diferencia ontológica.

En la Gelassenheit, opera una negación, pero orientada a la doble dualidad Ser-nada, en el Zen, se trata de "atravesar cualquier tipo de dualidad", "doble olvido". (Ueda, 2004: 97), que para mi configura un real desasimiento, lo lleva al auto abandono que abre el campo (*locus*) perceptivo hasta límites insospechados, que, como ya vimos a propósito de la idea de intuición, abren posibilidades éticas contingentes de forma radical, "El movimiento de ida y vuelta entre la nada infinita y el inmediato aquí y ahora del presente es, para el zen, la libertad del yo libre del yo".

Comparar Budismo y Heidegger, en cierta forma, implica re-fenomenologizar a Heidegger, pero a la luz de una "fenomenología del yo" (Ueda, 2004: 101), donde el yo, a la luz de los principios budistas más clásicos, será negado para emerger, apoyado en su sensibilidad y su cuerpo, al *despertar ético*<sup>101</sup>, *devenido producto del morir egocéntrico, yo, que alcanza a ser sin imagen y sin forma, sólo creado en el movimiento de la experiencia, una "conversión" a través de la nada absoluta.*

Finalmente, vimos cómo, estas indicaciones o disquisiciones pueden aparecer en el campo cotidiano real, pues, Zen es indistinguible de la práctica de Zazen con el cuerpo, aspecto "práctico" que configura, si seguimos el cánón occidental, una verdadera filosofía *Hairética*, *aspecto que en la Gelassenheit, como vimos, es carente, pues Heidegger nunca nos dijo cómo retornar a lo inútil, tan defendido en su meditación.*

El abandono del ser, expresado en diferencia ontológica, pasa, en el Zen, a ser auto-abandono -suprimiendo la diferencia ontológica-, que se realiza en la meditación Zazen, una práctica del dejar-ser que nos permite retirar las valoraciones, un viejo anhelo que los defensores de la ética negativa u originaria, no supieron cómo concretar.

En Zen, al contrario de Heidegger, las emociones, el *pathos*, no quedan relegados a la absorción en una estructura trascendental, ni en el misterio de la resistencia al despliegue de la técnica, sino que configuran la intuición en su modalidad activa, y, por cierto, la corporeidad entendida como devenir no-dual cuerpo mente, con su innegable potencia en relación a la relación yo-otro, y a las relaciones éticas con la naturaleza.

La experiencia Zen, ha logrado transponernos desde la hermenéutica de la historia del ser, a una hermenéutica "de los caminos" (Masaaki, 1937). El yo y su sensibilidad, también forman parte del camino, no son "transcontracciones" de una entidad metafísica misteriosa. El camino (*weg*), no es privado ni aislado, como en la hermenéutica de Heidegger, sino público, donde intercambio un mundo propio por uno común, y un mundo desconocido sale a mi encuentro, y en el, lo exterior puede penetrar mi interior, por ello, la reversibilidad del camino puede ser propuesta como una de sus características esenciales. (ir y venir, bidireccional). Por ello, el *weg*, en el contexto budista, deviene Vía. En este movimiento, los contactos con el otro, y el entorno, se hace relucientes, fécondos, compasivos y verdaderos.

En el pensar meditativo, el encuentro con la naturaleza, desde el dejar-ser está subsumido en la noción de *habitar poético*, que cuida la *Geviert*; si bien Heidegger desubstancializa el mundo, no hace lo mismo con la estructura del abandono, anclada, aún, al dualismo "transcontrar", "encosar".

En el Zen, especialmente como vimos en el pensamiento de Nishida, el rol de habitación ético reside en la corporeidad, "enlace" entre el yo y su entorno, entre lo subjetivo y lo objetivo, *locus del auto despertar*. En esto, reconocemos un movimiento de libertad, pues esta pertenece al sí mismo -no a la esencia de la verdad como en Heidegger.

Sin embargo, se reconoce en el espacio de la contrada y del pensar meditativo en general, la importancia de la *apertura, esencial* para que la libertad no sea pensada solo desde el movimiento subjetivo. También, detectamos la pérdida de libertad contingente e inmanente en esta apertura, pues es "al misterio" de la contrada, que se traduce, finalmente, en un pensamiento sobre los aparatos técnicos y la libertad decirles "sí y no".



En Zen, al contrario, se mira a las cosas y la naturaleza, como pertenecientes a una misma mente, y por ello, pueden iluminarse e iluminar al resto, por eso la relación es de interpenetración/compasión. (Ueda, 2004: 108).

En la naturaleza, el hombre se realiza en *satori*, lo que parece contradecir ciertos cánones de la filosofía occidental, especialmente algunos del pensar meditante, donde si bien, tenemos una multitud de declaraciones teñidas de la ética del dejar-ser, la naturaleza en general está enmarcada dentro de la figura de la alteridad, subsumidas en arquetipos de la *Geviert*.

Esta "realización" en la naturaleza (no un pensamiento sobre ella), tiene visos dogmático-filosóficos, y éticos en el Zen: en su concepción de la *práctica triple*. 1. *Zazen*, *práctica de estar sentado, dejarse escindir y abrirse a la apertura absoluta por la apertura absoluta*. 2. *Samu* (*servicio, trabajo en el jardín o campo*), y *angya* o *pasear, práctica Zen en la naturaleza*. 3. *Sanzen*, *práctica de encuentro con el otro, concretada generalmente en diálogo y discusión con el maestro* (Ueda, 2004: 109). *Zazen*, forma la base de las otras dos, "alzarse de *zazen* y entrar en la naturaleza o en el yo-tú; y, desde la naturaleza o el yo-tú, volver a entrar en *zazen*" (Ueda, 2004: 109).

Si la mirada es a la ética, y relevado el rol, en esta, del cuerpo, podemos hablar de la *concreción corporal del no-actuar, no querer, no pensar*, que eran los rasgos ontológicos y abstractos de la *Gelanssenheit*, en la que la "nada abre una apertura infinita que vuelve transparente la encarnación (se dice "dejar caer cuerpo-mente"). (Ueda, 2004: 110).

Otro punto, importante, por el marco en el que la *Gelassenheit* se encuentra inserta, tiene relación con la diferencia que el Zen otorga al lenguaje. El pensar meditante,

se encuentra inserto en el acontecer del *Ereignis*, respecto al cual, si bien las cosas quedan liberadas en su independencia, dejándolas libres en su sostenimiento, el conocimiento de esa independencia sólo se propicia por medio del lenguaje, una búsqueda de la experiencia del habla originaria –Decir– dentro del pensamiento conceptual. (*sage*), que, según Heidegger, significa *mostrar y dejar aparecer* (Martín, 2003: 124). En el fondo, se aprecia una identificación entre lenguaje esencial y *logos*.

Si bien, el alemán considera al silencio como lo esencial del habla, del acontecimiento propiciante y del camino, aquello “indeterminable” debe ser protegido si se quiere despliegue *su esencia reuniente y virtualidad unificadora* (Martín, 2003: 453). Finalmente, este silencio, provoca el brillo de la diferencia ontológica que reluce en el despliegue del *Ereignis*, por medio del claro *Lichtung*, y la propia “*duplicidad*” (*diferencia ontológica*) (Heidegger, 2002; Martín, 2003: 455),<sup>102</sup> y pensar esencial, en tanto pensar meditativo, es aquél que trata de “meditar” el acontecimiento del claro, del vacío y de la duplicidad, marcado por el silencio que conduce a lo indeterminado-abierto. (Heidegger, 2002; Martín, 2003: 455).

Esto, es ajeno a la experiencia Zen de silencio-cuerpo-lenguaje.

Este horizonte de comprensión prediseñado por el lenguaje puede hacernos difíciles, precisamente, por ese carácter de horizonte, las nuevas experiencias e incluso, en algunas ocasiones, hacerlas imposibles. El mundo definido verbalmente es en realidad (...) una red y una jaula en la que nos encontramos capturados y prisioneros (...) con lo que ese carácter aperturista nos engaña acerca de esa limitación (...) Para el Zen, el yo encerrado en sí mismo y el lenguaje como red y jaula del mundo conforman una relación absolutamente interdependiente. De ahí que la realización del yo sin yo dependa también de la libertad del lenguaje y para el lenguaje. Lo importante para el Zen es el movimiento, no sólo del lenguaje al objeto, para expresar ese objeto; no sólo del lenguaje al pensamiento, para poder expresar lo pensado; no sólo del lenguaje al

---

<sup>102</sup> Subyace, aquí, la asimilación general que el “segundo Heidegger”, efectúa entre Nada y Vacío, lo que resultará en que se le otorgue una función “esenciante” a la Nada. “Esenciarse, o el puro desplegarse de la desocultación y la ocultación en su *diferencia con todo lo que se presenta o se ausenta*”, señala el pensador alemán en el Diálogo entre en Japonés y un Inquiridor. (Martín, 2003: 454). Por cierto, tal asimilación, errónea si lo que se tiene en cuenta es que en ese diálogo, Heidegger intentaba pensar el *iki* japonés, conlleva a que éste identifique Nada y Ser, lo que es completamente ajeno a la concepción filosófica, Zen, de la vacuidad, tal como hemos tenido oportunidad de estudiar.

espíritu, para poder expresar ese espíritu –todos esos movimientos todavía tienen lugar, según el Zen, en el espacio del universo lingüístico, en el círculo restringido del lenguaje–, sino que se trata el movimiento extremo por el cual se abandona por completo el mundo del lenguaje para volver, de forma creadora, al lenguaje (Ueda, 2004: 111-112).

Porque, la experiencia Zen, está enfatizada en el movimiento de ruptura, que en este caso es doble, rompiendo el mundo del lenguaje y del silencio primigenio, a la vez. Para el Zen, la palabra originaria no es logos, pero es un “pro-logos *no verbal al lenguaje, a través del cual se abre nuevamente el camino al lenguaje*”. Sirve, la experiencia Zen del lenguaje, como *auto articulación de la muerte y resurrección del hombre, como ser dotado para el lenguaje*. (Ueda, 2004: 114).

En relación al principio de razón suficiente, y el lenguaje Zen, Ueda (2004), hace una interesante analogía, tomando en lenguaje de la naturaleza como uno de los momentos de la articulación de la experiencia Zen,<sup>103</sup> que está inspirada, a su vez, en la frase que Heidegger toma de Silesius, “*La rosa es sin porqué, florece, porque florece. No se cuida de sí misma/no se pregunta si se la ve*”. Zen, atribuye una existencia ontológica a tal lenguaje –dentro del movimiento del yo-sin-yo–, se trata de una palabra objetiva no referida al yo, pero que tampoco es ajena a la existencia, sino una palabra “existencial del yo sin yo (...) donde libre de sí se expresa de manera completa” (Ueda, 2004: 116).

Desde luego, esto representa una pauta de unión existencial con la naturaleza, aspecto que está cubierto por una idea del retiro de las representaciones en Heidegger (dejar-ser), sin que involucre, tal retiro, un momento existencial producido desde un lugar transpersonal, que es la Nada Absoluta. Al contrario, la meditación de Heidegger sobre el principio de razón, traslada de inmediato el *por qué* al sentido abisal del ser, que, en la

---

<sup>103</sup> En este sentido, el autor muestra un “ternario”, constitutivo de los movimientos del yo sin yo, expresable lingüísticamente. A saber, la nada, silencio absoluto; segundo, la naturaleza y su lenguaje; y la tercera, el yo desdoblado, graficado en la imagen de una conversación distendida entre maestro discípulo. (Ueda, 2004: 114).

época de abandono, se da como *abgrund que permite el despliegue de un nuevo sentido del logos*. (*dejar-ser lo que aparece en tanto aparición*).

El ser, así, termina operando como una brecha entre el hombre, y lo que aparece como naturaleza.

Sin embargo, el sin porqué, del Zen, tiene el sentido existencial de vivir la Nada, en las inmanencias de la cotidianeidad, asumiendo lo que el Budismo denomina “gran muerte”, que también podría ser la muerte del nihilismo (que desconoce toda respuesta al por qué).

La naturaleza y su lenguaje, son para Heidegger algo aparte, no un lugar privilegiado de la verdad. Para realizar, así, la Gelassenheit y dejar-ser, el hombre debe morir por completo al pensar representacional –que es reflejo de su yo entronizado, en esto hay coincidencia con la meditación de Heidegger.<sup>104</sup>, y no sólo mantenerse en una espera serena sin saber cómo desasirse, serenarse y abrirse al misterio.

Con ello, en virtud del yo-sin-yo, el “como” implica que el hombre, en su nada, percibe las flores, floreciendo por sí mismas, lo que implica que el hombre también se encuentra con su verdad, “con ello, en virtud del yo-sin-yo del hombre, se establece una conexión totalmente específica entre lo existencial subjetivo y lo material objetivo” (Ueda, 2004: 121).<sup>105</sup>

---

<sup>104</sup> Por eso, el autor pone en contrapunto el viejo adagio, con la frase Zen, de mayor simpleza que la de Silesius, “Las flores florecen, tal y como florecen”. (Ueda, 2004: 119).

<sup>105</sup> Estoy tomando, consideraciones relativas al ensayo La libertad y el lenguaje en el Maestro Eckhart y en el zen, de Ueda, donde la comparación esencial, es respecto del Zen y la mística de Eckhart. No directamente con Heidegger, más, existen paralelismos que ilustran, desde la experiencia Zen, la contraposición con la Gelassenheit de Heidegger. En efecto, “Heidegger recupera, partiendo del “por ello-porque”, el más primitivo “entre tanto”, en el que el “permanecer” deja sentir el antiguo sentido de la palabra “ser”. El “porque” hace referencia para Heidegger tanto al ser como al fondo. “Ser y fondo- en el porque- son lo mismo. Ambos deben ir juntos”, es la cita que hace Ueda respecto al texto sobre el principio de razón suficiente “La Proposición del Fundamento”. Tal como lo señaló,

Heidegger, medita sobre el *porque*, lo que implica que el florecer está asociado no a un momento existencial del hombre que se sale de sí, sino al pensar representacional sobre un fondo previamente establecido, que es el ser, sin-fundamento, un pensar meditante.

La ausencia de un fundamento del yo, en el Zen, es lo comunicante con la experiencia autónoma de la flor; transformándose ambos, el florecer y el yo, en movimientos autónomos en la nada.

El pensar meditante no se pregunta sobre este fondo, que es previo a lo dado (el fundamento), se contenta con insertarlo en el abandono del ser, lo que se transforma en *Ab-grund*, sin abordar las consecuencias éticas que puede traer una negatividad vista como *Nada Absoluta*. El propio Heidegger, en su meditación sobre el principio de razón suficiente, coincide en que el fondo –donde reside el acontecimiento de llegar a darse lo dado–, no debe investigarse desde el pensamiento –en el que ya está envuelto lo dado–, relega esto a la “mística o a la poesía”; “ni la una ni la otra encajan en absoluto en el pensar. Con certeza no encajan en el pensamiento, pero quizás sí antes del pensamiento” (citado en Ueda, 2004: 123).

¿Dónde queda el hombre en todo esto? ¿No es el hombre el ser pensante? ¿No se expresa el enunciado en el lenguaje humano, con el que siempre coopera el pensar? (...). El hombre se ha hecho nada (la primera imagen). Eso es decisivo. Pero eso no implica que haya desaparecido. Justamente al contrario. ¡Ahora está verdaderamente presente!. Está ahí cuando dice: las flores florecen, tal y como florecen (la segunda imagen). Es el lenguaje mismo (...) es la culminación del lenguaje en cuanto tal. Está ahí (...) es a un tiempo el “ahí”, la apertura abierta infinitamente a través de la nada, donde se articula “Las flores (...) Flores florecen como realidad se ha convertido, en el espacio abierto de la nada, en la frase “Las flores florecen”, en la palabra humana, aunque todavía sin ninguna influencia transformadora proveniente del hombre, de manera que que la realidad misma se ha expresado en palabras desde sí misma. Entre realidad y palabra no media todavía nada (...) significa aquí que la realidad se refleja en la nada tal como es (Ueda, 2004: 124).<sup>106</sup>

---

señala el autor japonés: “En esta última correspondencia de ser y fondo se muestra, probablemente, el tuétano del pensamiento occidental en comparación con la correspondencia de nada y simplicidad que se expresa en el “como” (Ueda, 2004: 123).

<sup>106</sup> Nótese cómo el Zen, desde la Nada, invierte la relación Lenguaje-Ser-pensamiento-hombre, típicamente heideggeriana, hacia la inmanencia radical de esta relación: hombre-lenguaje-hombre. Se trata, en realidad de una doble manera del ser-ahí (apertura y culminación). Heidegger, en su pensamiento tardío enfatiza el momento de la apertura, que abarca el pensar del hombre en tanto pensar esencial, pero descuida la culminación –que para nosotros, desde el punto de vista ético, debe ser inmanente.

Esto, refleja el yo-sin-yo *qua* movimiento, y tomando a nuestro pensador Nishida, esto se corresponde con su lógica del *Locus*, donde el yo es visto como lugar, y en lo que Nishitani –su discípulo directo–, señala “Hemos dicho que la vacuidad es el campo de posibilidad del mundo, el campo de posibilidad de ser de las cosas. La vacuidad es el yo significa que la misma existe, en su lugar originario, tal que un campo como éste” (citado en Ueda, 2004: 124-125).

Es una posición en la que llegamos a ser nihilidad, una posición que se puede denominar, para volver a lo señalado antes, la realización de la nihilidad. Con todo, la nihilidad todavía es contemplada desde el sesgo de la propia existencia como lo desfundamentado (*Grundlosigkeit*) de la existencia que reside en el fundamento de la propia existencia. Esto significa que se considera situada fuera de la existencia del sí mismo y, por tanto, también como algo más que la existencia, o distinto de ella. Incluso la encontramos, por ejemplo, en las palabras de Heidegger sobre la propia existencia que «queda suspendida en la nada», a pesar de la diferencia fundamental entre su punto de vista y otros tipos de existencialismo o nihilismo contemporáneos.

El hecho de que se refiera al abismo de la nihilidad lo confirma. En los argumentos de Heidegger todavía perduran huellas de la representación de la nada como alguna cosa que es nada. (Nishitani, 1999: 148-149)

Ahora bien, como hemos dicho, en el modo de ser de las cosas tal como son en sí mismas en la vacuidad, el cómo son las cosas y cómo deberían ser es completamente uno y lo mismo. Y en este uno aparece el logos como asunto y palabra (*koto*) . Es decir, aparece la naturaleza como Dharma del ser de esas cosas. El «ser» implica «deber», luego tenemos aquí un carácter de sumisión. Supone la presencia de alguna palabra de mandato que Heidegger llama *Geheiss*) . En la naturaleza dhármica de las cosas que son como deberían ser hay una cualidad de atender de forma sumisa. Esta naturaleza dhármica es el imperativo del señor sobre el cuerpo-mente caído: es su imperativo categórico. En resumen, aquí logos o *koto* como orden racional (donde ratio y orden son tomados en sentido ontológico) indica el modo de ser originario de las cosas allí donde se manifiestan originariamente (en el campo de *Urständigkeit*) y, al mismo tiempo, implica que éste es el modo de ser que esas cosas deberían mostrar originariamente. El que las cosas sean de forma elemental significa que se expresan a sí mismas; y que al expresarse ellas mismas dan expresión, al mismo tiempo, al ser que las hace ser, ofreciendo testimonio de ello (en el doble sentido de evidenciar y confirmar) . Esto es lo que significa el modo de ser dhármico para las cosas. Un aspecto hace referencia a las cosas predicando el Dharma y el otro a las cosas obedeciendo sus imperativos. Ambos son uno en la naturaleza como Dharma de la existencia. Puede sonar raro decir que las cosas predicen el Dharma o hablar de logos. Pero todo lo que sabemos del orden racional proviene de las cosas. Es lo que oímos de ellas. Todo nuestro conocimiento procede de y vuelve al lugar donde, en palabras de Basho deberíamos:

El asunto del pino

apréndelo del pino,

y el del bambú

del bambú.

El pino pronuncia el asunto (koto) del pino, el bambú el asunto del bambú. Nuestro conocer el orden racional, o logos, siempre empieza y acaba en el lugar donde las cosas hablan de sí mismas, de su propio asunto. Su punto de partida está donde las cosas se manifiestan en su propio terruño, tal como son, en su mismidad. Por eso, el que las cosas sean como realmente son y que pronuncien su propio asunto son una y la misma cosa. (Nishitani, ...258-259).

La nada, como campo extendido –concepto de Nishitani-, “hace” que el hombre sea el habla misma.

Esta concepción, nos introduce en la conclusión de las múltiples posibilidades de *articulación* que derivan de la experiencia Zen. Recordemos que Heidegger, hacía llamados a regresar a lo más simple de lo simple, pensando. Sin embargo, la vivencia de la nada en Zen, se articula *como ser lo más simple* con lo simple (recordemos la intuición activa, de Nishida).

En efecto, fuera del pensar representacional, el campo de la nada, nos recuerda que la autonomía del hombre no se mide cuando habla de sí, sino cuando expresa una articulación nueva, abierta por él primitivamente; tanto lo simple como la nada, por mor de ambos son infinitamente articulables, de esto derivan dos articulaciones fundamentales: lo simple en la nada (en su infinita apertura) “las flores florecen, tal y como florecen. Ésta es una de las articulaciones fundamentales, en las que la nada, por su parte, puede ser reflejada en el nivel ahora abierto de la articulación.

Con ello se llega, como sucede de hecho con frecuencia en el Zen, al enunciado paradójico: las flores florecientes no florecen. Ésta es la otra articulación fundamental. Este enunciado posee la fuerza elemental de la negación de la nada infinita, y además de un modo muy concreto” (Ueda, 2004: 125).

Tal apertura del *campo*, plantea el innegable paso a una apertura ético-dinámica, donde la interpenetración de todos los fenómenos, cosas y seres, no resulta nada diferente del contexto afectivo, temple anímico o estado de ánimo.

Así, el locus de interrelación Nada/Simple/Afectividad, es configurador ontológico-, esto, en tanto, las disposiciones afectivas, articuladas en el seno de la nada son en el doble movimiento de negación del ser y de la propia vacuidad, lo que es reflejo de la articulación nada/simple; en ella “ la relación fundamental (...) requiere una articulación doble como ésta para poder ser expresado, en la que ser-llevado-a-la-expresión (a causa del ser) y el volver-de-nuevo-a-sí de lo expresado (a causa de la nada) forman parte de la dinámica de esa correspondencia” (Ueda, 2004: 126).<sup>107</sup>.

Lo interesante es que, entre estas formas de articulación, que son las extremas, cada cual puede encontrar la suya.

Es la no-dualidad de la afectividad, “encarnada”, la que permite que el cuerpo y su propiedad de transparencia, nos haga insertarnos en el contexto adecuado respondiendo, “adecuadamente”, siendo afectado por la simpleza de las cosas.

*Esto es ética, nada de originaria, sino inmanente.*

Recordemos, algunas palabras de Heidegger en la meditación sobre el principio de razón suficiente, siempre en afán contrastativo respecto a nuestras reflexiones sobre la articulación en el marco de la experiencia Zen.

---

<sup>107</sup> Este es el contexto del “logos” en el Zen (condición de verdad de cada enunciado, y de todo hablante). La referencia y sus condiciones de verdad, en este caso están dadas por la capacidad de articular afirmaciones paradójicas, y que, a su vez, se instale en el lugar verdadero de la doble articulación, es decir, muerte-resurrección, “muero, tal como muero”, y, al mismo tiempo “No muero cuando muero” (Ueda, 2004: 126). Así, el campo queda abierto, el recorrido libre, y todas las cosas están, en él insertas.



Lo no dicho en la sentencia -y de eso depende todo- dice más bien que el hombre, en el fondo más oculto de su esencia, no es de verdad más que si a su modo *es*, como la rosa, sin porqué. Aquí no podemos seguir yendo tras los pasos de este pensamiento. Ahora nos paramos meramente a pensar las palabras: «La rosa es sin porqué»; y lo hacemos en vista de la versión breve, rigurosa de la proposición del fundamento: nada es sin porqué.” (Heidegger, 2003: 67-68).

Y es que, a la luz de nuestra nueva dinámica, Heidegger sigue pensando en una óptica dual el problema de la doble articulación, que es el problema de la Nada.

En efecto, Heidegger no resuelve como ser sin por qué, que es el aspecto central de una filosofía que tenga como objetivo el Abandono, Desasimiento, Serenidad y apertura al misterio, y no lo resuelve, porque prefiere invadir el aspecto de realización *en la naturaleza*.

Al contrario, lo que nos muestra el asunto de la doble articulación Zen, es que las conexiones existenciales son las que constituyen lo enérgico y la inmediatez de la transformación ética. Y acá, me refiero a existencial, como lo simple, eso “óntico” que Heidegger sutilmente despreció en todos los momentos de su filosofía.

Así, “En referencia a lo *simple en la apertura infinita de la nada* lo que importa al Zen es dejar actuar la fuerza presente del florecer de manera inmediata sobre la existencia” (Ueda, 2004: 130). En esto, el Zen percibe una infinita potencia para que se atravesase –por la flor misma-, la presencia del florecer, que el hombre *atraviase*<sup>108</sup> su propia cerrazón y se abra a la apertura infinita, experiencia directa de ser afectado y transformado por las cosas mismas, por ser partícipe –por mutua pertenencia a la nada-, del florecer de las flores, por la fuerza presencial de esa percepción, en su cuerpo, es reducido a la nada y despertado de nuevo a la vida<sup>109</sup> al florecer junto con las flores, en este momento tiene lugar el

---

<sup>109</sup> Podríamos hacer una analogía de este momento, con el estado de *yecto* del Dasein, del que se ocupa Heidegger. El momento anterior, es el que su filosofía no invoca, y en él reside el aspecto transformacional-ético, a mi juicio.

acontecimiento “muerte-resurrección”.<sup>110</sup>, entonces “comparece el lenguaje como autoarticulación del acontecimiento, que es, a su vez, nuestra autopercepción” (Ueda, 2004: 131). Por ello, en las leyendas Zen se prioriza el *indicativo sobre el imperativo*.

Y esta es la razón, por la que durante toda la tesis se han utilizado términos como “contingencia”, “diferencias”, “contextos”, etc., y por lo que dichas acepciones intentaron ser puestas en orientación a la ética, pues el indicativo, en un mundo vivo, activo, sensible y donde los temples anímicos son la propia sensibilidad del despliegue de la inmanencia absoluta, configura lo que nuestra propia percepción nos indica como acción adecuada ante la interpelación ética.<sup>111</sup>

En el marco del dejar-ser, la indagación respecto a la naturaleza fue, en términos gruesos, subsumida en una mirada hacia el temple de una época, el cuidado, pero no de ella misma, sino mediado por el habitar poético, de un poeta.

Este pensamiento, conserva, aún, un dualismo que priva al hombre de convertirse hacia la nada y entrar en real conexión con lo que es, aspecto esencial que nos puede decir lo que tanto buscamos en una “ética negativa”, cómo retirar las valoraciones.

En cambio, la idea del campo de la nada, nos permite vernos “similares” a la naturaleza, en sentido de que en ella y en el hombre se da la misma correspondencia entre la nada y lo simple (Ueda, 2004: 132).

---

<sup>110</sup> Esta dinámica es, a su vez, lo que subyace en las leyendas Zen donde se alude a la iluminación “espontánea”, por un ruido, ver, interacción con algún objeto u animal, pregunta, etc.

<sup>111</sup> Ueda (2004), señala acertadamente sobre el indicativo “En este contexto la fuerza presencial se expresa con más brío en el indicativo que en el imperativo, que obtiene su fuerza, eventualmente, del mandato como tal” (p. 131).

Desde aquí, las relaciones con el entorno se pueden ver truncadas o iluminadas (dejar-ser).

El hombre puede, desde sí mismo, a través de la potenciación, penetrar más a fondo en la naturaleza, de tal modo que en él se muestra la naturaleza como naturaleza (ejemplo del como, en la sentencia Zen) (...) De esta manera, el hombre realiza, en la naturaleza así manifestada, su desprendimiento de sí para consumir la autonomía abierta por el yo en lo interhumano como doble yo de forma potenciada. Y al revés (...) puede a través de esta potenciación, como ocurre la mayor parte de las veces, elevarse sobre la naturaleza y separarse de ella, de manera que la potenciación se trueca en la cerrazón del yo, con lo que al principio, aún de manera inocente, pasa a comprenderse a sí mismo como sujeto del mundo, y a la naturaleza como objeto. También, cuando se entiende por entorno, la naturaleza, sigue siendo objeto que pasa a formar parte de la constitución humana, dando lugar a una alteración de la naturaleza que conduce a la desnaturalización. Finalmente, es el propio hombre, como autor de esa alteración, quien es imbuido por ella y deshumanizado. (Ueda, 2004: 132).

Por medio de esta potenciación, y en ella, que lo simple puede volverse transparente en una tensión superior, lo que, a mi juicio, ocurre en la corporeidad; o bien deja de ser simple, apartándose de la nada y su fuerza retroactiva, se altera cada vez más. De allí se originan dualismos, como “propio-impropio o lo verdadero-falso (..) De manera que es objeto de la verdadera potenciación (...) que la perversión se invierta, y ello a través de la fuerza de lo simple, que aviva siempre de nuevo su fuerza a partir de la nada, a la que pertenece” (Ueda, 2004: 133).

La potenciación, que es el hombre, cuando ha sido distorsionada, se aparta de la fuerza de la Nada absoluta, por lo que sólo puede ser invertida por la fuerza del entorno natural.

El misterio, nuestra apertura al misterio, “visada por la nada”, nuestra serenidad y autoabandono, deben ser hacia un “algo”, un suceso, que desde la naturaleza invierta tal relación de despotenciación, pues la naturaleza, que ha sido encontrada por el hombre, ya ha sido invertida en la misma relación –recordemos la identidad de pertenencia, a la Nada.

De manera que en el encuentro con la naturaleza debe acontecer “algo” que contenga la fuerza salvífica de lo simple. Ese algo, sin embargo, no está disponible: Acontece cuando acontece. El maestro Zen muestra, de un modo inmediato, el camino para que algo acontezca cuando afirma: Las flores florecen, tal y como florecen” (Ueda, 2004: 133).

Este es el momento de “*conversión hacia la nada absoluta*”, que omite Heidegger en su Gelassenheit, el presente eterno que ilumina el dejar-ser, y el presente eterno que somos nosotros mismos junto a todo lo que es, corporeizados, sensibles y vulnerables, y es a esa potenciación, a la luz de la Nada, a que deben apuntar los templos de la serenidad, el

abandono y la apertura al misterio, transponiéndose en una meditación sobre los aparatos técnicos, a una praxis reflexiva de alcance holístico, que suscite en nosotros compasión hacia todo lo que es.

Esta praxis, puede ser la meditación, una poesía de lo real.

## CONCLUSIONES

El largo camino hasta acá recorrido, creo, permite condensar algunas reflexiones útiles que pueden hacer frente a la necesidad de superar la crisis derivada del desfondamiento de la subjetividad y del ser, desde una mirada ética.

Principalmente, porque me parece haber hecho un esfuerzo sincero para que el pensamiento pueda experimentar un salto que lo lleve a transponer su propia relación con los fundamentos: desde el apego a la reflexión teórica hacia una *mirada* que, no desdeñándola, no olvide que somos seres sufrientes y sensibles, perceptivos y percibibles.

La Meditación Budista, en especial el Zen y sus fundamentos filosóficos, me han permitido recorrer un camino eminentemente crítico con el pensar meditativo de Heidegger, puesto que el pensador alemán, al no proponer ni pensar pautas éticas que tengan como sustento esa sensibilidad, sufrimiento y corporeidad, se muestra, a mi juicio, en completa distancia de la línea ética que me interesa desarrollar, que parte de una mirada no-racional, contingente y afectiva.

Ese "olvido", me ha hecho recordar, una vez más, que la actitud permanente de otorgar fundamentos nos aparta perceptivamente de una realidad indesmentible, el hecho de que otros seres sensibles –quizás incapaces de otorgar fundamentos y razonar-, se encuentran junto con nosotros en un mismo mar de sufrimiento.

Sin embargo, también la investigación me mostró que esa distancia puede ser reconfigurada desde la filosofía; en este caso, por la Vía de la mirada sincera al abismo de la Nada. Y entiendo sincera, aquí, como afectiva, corporizada, intuitiva y contingente.

Heidegger, por lo que logré concluir -sin ser especialista en su pensamiento-, no presta atención a estas posibilidades, pues su afectividad está "universalizada" y abstraída en una experiencia fundamental ontológica, y "su" cuerpo, no aparece sino de manera ocasional.

Esta falta de atención, me hizo ver, cuando concluí el trabajo, al desasimiento y la apertura al misterio como meras teorizaciones y, por ello, "nociones" que no acortan ninguna distancia, sino que la amplifican.

Al indagar en las causas de esas "omisiones", la Nada "compareció" con toda su potencia crítica, en tanto estimo que, llevada hasta sus últimas consecuencias ontológicas por la meditación, reluce el aspecto ético que la propia experiencia nos muestra todos los días sin que sepamos verlo.

Esto no es pensar en una ética originaria, sino netamente contingente.

A la vez, creo que estas opciones, según lo interioricé mientras me sumergía en textos complejos, saturados de citas en otro idioma, y muchas veces casi metafóricos, me indicaron que un entendimiento filosófico intercultural del cuerpo y la sensibilidad, son imprescindibles para que la serenidad y apertura al misterio salgan de un estado teórico-inactivo, y configuren un verdadero autoabandono meditativo que trasunte en el cultivo consciente de una actitud compasiva.

Pienso, que un entendimiento como este, al menos sirve para poner en suspensión el apego a dar razones suficientes, que en occidente se cultiva con normalidad de sentido común.

En dicha suspensión, o mejor dicho, al mismo tiempo que aquella fijación se suspende, según, siento, ha logrado proponer con humilde sinceridad la investigación, emergen hombre, mundo y diferencias, al alero de un fondo común sensible que se reparte corporal y templadamente, no por la vía del discurso racional o abstracto.

Heidegger, me parece ha quedado al menos sugerido, recorre otro camino en su pensar, en el cual, las contingencias, la inmanencia y, en buenos términos, la relación personal y el contacto cara a cara que podamos tener con otro ser, no juega prácticamente ningún rol.

Esta conclusión, me ha hecho mirar una distancia casi insalvable entre la *Gelassenheit* y la compasión contingente, no caritativa.

Lo que me conforma es que, quizás, por medio del cultivo consciente de estas implicancias, y de la práctica de una técnica meditativa que nos permite ver a los demás en nosotros -con el riesgo para nuestras habituales seguridades conceptuales-, y parafraseando al propio Heidegger (2002), “(...) podría nuevamente ser verdad lo que dice Johann Peter Hebel: Somos plantas -nos guste o no admitirlo-, que deben salir con las raíces de la tierra para poder florecer en el éter y dar fruto” (p-31).

## BIBLIOGRAFÍA

- Acevedo, J. (2014). *Heidegger: Existir en la era técnica*. Santiago: Universidad Diego Portales.
- Adrián, J. (2007). *Hacia una fenomenología de los afectos: Martín Heidegger y Max Scheler*. Revista Thémata. Revista de Filosofía. N° 39. Año 2007. Pp. 365-368. Recuperado de <http://institucional.us.es/revistas/themata/39/art46.pdf>
- Álvarez-Uría, F. (2017) En Foucault, M. *Hermeneútica del sujeto*. Editorial Desligamiento.
- Arnau, J. (2007). *Antropología del Budismo*. Barcelona: Kairós.
- Arnau, J. (2016). *La invención de la libertad*. Girona. Atalanta.
- Baquedano, S. (2013 a). el sujeto puro de conocimiento y el pensar meditativo como superación del principium reddendae rationis sufficientis. *Eikasia*, 47-60.
- Baquedano, S. (2013 b). Reflexiones axiológicas relativas al principium rationis sufficientis en Leibniz, Schopenhauer y Heidegger. *Discusiones filosóficas*, 219-232.
- Baquedano, S. (s.f.). *Filosofía de la naturaleza y ética ambiental*. Santiago.
- Bateson, G. (1991). Las raíces de la crisis ecológica. En G. Bateson, *Pasos hacia una ecología de la mente. Una aproximación revolucionaria a la autocomprensión del hombre* (págs. 521-526). Buenos Aires: Planeta-Carlos Lohlé.



- Bejarano, R. (2010). *Habitación del Vacío. Heidegger y el problema del Espacio después del Humanismo*. Sevilla. Thémata.
- Braidotti, R. (2009) *Transposiciones. Sobre la ética nómada*. Gedisa.
- Bulo, V. (2012). *El temblor del ser: Cuerpo y Afectividad en el pensar tardío de Martin Heidegger*. Buenos Aires: Biblos.
- Calle, R., & Mundy, S. (1981). *El Sutra Diamante y la síntesis del Budismo*. Madrid. Altalena.
- Camps, V. (2017) *Breve historia de la ética*. RBA. Barcelona.
- Caputo, J. (1995). *Heidegger y la mística*. Córdoba. Ediciones Librería Paideia.
- Carrasco, E. (1996). *Heidegger y la ética*. Revista de Filosofía. Universidad de Chile. Volumen XLVII-XLVIII; pp. 73-87.
- Castro, I. (2017). *Ética del desorden. Pánico y sentido en el curso del siglo*. Valencia. Editorial Pre-Textos.
- Cavallé, M (2008). *La sabiduría de la no-dualidad. Una reflexión comparada entre Nisargadatta y Heidegger*. México D.F. Kairós
- Cohn, P. (1975). *Heidegger: Su filosofía a través de la nada*. Madrid. España. Editorial Guadarrama S.A.
- Cordua, C. (1999). *Filosofía a Destiempo. Seis ensayos sobre Heidegger*. Santiago: Universidad Nacional Andrés Bello.

- Dogen E. (1243) *El zen como la práctica de la iluminación*. En Bouso R., Maraldo J. Kasulis T. Heisig J. (Ed.) *La Filosofía Japonesa en sus textos*. Pp. 168-170.
- Dogen, E. (2015). *Shobogenzo. La preciosa visión del dharma verdadero*. Barcelona. Kairós.
- Dussel, E. (2016). *14 tesis de ética. Hacia la esencia del pensamiento crítico*. Madrid. Editorial Trotta.
- Ekkaku, H (SA) *La meditación*. En Bouso R., Maraldo J. Kasulis T. Heisig J. (Ed.) *La Filosofía Japonesa en sus textos*. pp. 230-233.
- Fossati, S. (2011). *De la disposición afectiva de Martín Heidegger hacia la afectividad de Michel Henry*. Recuperado de <http://jornadasfilo.fahce.unlp.edu.ar/viii-jornadas-2011/actas>
- Foucault, M. (2017) *Hermeneútica del sujeto*. Editorial Desligamiento.
- Gadamer, H. G. (Ed.Ackermann Ángela) (2003). *Los caminos de Heidegger*. Barcelona. Herder.
- García-Baró, M. (2013). *Un acercamiento al problema religioso en el pensamiento de Michel Henry*. Recuperado de <http://studylib.es/doc/8654162/un-acercamiento-al-problema-religioso-en-el-pensamiento-d...>
- Giardina, M. (2016). *Heidegger y la cuestión ecológica*. Buenos Aires. Prometeo Libros.
- Gunaratana, B. H. (2013). *La meditación budista. El camino de la serenidad y la visión profunda*. Barcelona: Kairós.

- Han, B.C. (2015) *Filosofía del Budismo Zen*. Herder. Barcelona
- Hegel, G. W. (2010). *Rasgos fundamentales de la Filosofía del derecho o compendio de derecho natural y ciencia del estado*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Heidegger, M. (SA) *Superación de la metafísica*. Recuperado de <https://elartedepreguntar.files.wordpress.com/2009/06/heidegger-martin-superacion-de-la-metafisica-pdf.pdf>
- Heidegger, M. (1994). *Conferencias y artículos*. Barcelona. Ediciones del Serbal.
- Heidegger, M. (1999-2001). *Contribuciones a la filosofía (Del Acontecimiento)*. Trad. de B. Onetto Muñoz. Valparaíso.
- Heidegger, M; Nietzsche (2000). *Nietzsche Segundo Tomo*. Barcelona. Ediciones Destino.
- Heidegger, M. (2002). *De camino al habla*. Barcelona. Ediciones del Serbal.
- Heidegger, M. (2002). *Serenidad*. Barcelona: Ediciones del Serbal.
- Heidegger, M. (2003). *Filosofía, Ciencia y Técnica*. Santiago: Universitaria.
- Heidegger, M. (2003). *La proposición del fundamento*. Barcelona: del Serbal.
- Heidegger, M. (2006). *¿Qué es la filosofía?* Barcelona. Herder.
- Heidegger, M. (2007). *Hitos*. Madrid : Alianza.
- Heidegger, M. (2012). *Camino de bosque*. Madrid. Alianza Editorial.
- Heidegger, M. (2015). *Ser y tiempo*. Editorial Universitaria.

- Heisig, J. (2015). *Filósofos de la Nada. Un ensayo sobre la Escuela de Kioto. Prólogo de Raimon Panikkar*. Barcelona. Herder.
- Henry, M. (2010). *Fenomenología de la vida*. Buenos Aires. Prometeo Libros.
- Henry, M. (2015). *La esencia de la manifestación*. Salamanca. Sígueme.
- Hodge, J. (2001). *Heidegger and Ethics*. New York. Editorial Routledge.
- Holzapfel, C. (2000). *Aventura Ética. Hacia una Ética Originaria*. Santiago: Facultad de Filosofía y Humanidades Universidad de Chile. Serie Estudios.
- Holzapfel, C. (2012). *De Cara al límite*. Santiago: Metales Pesados.
- Holzapfel, C. (2003). Conciencia absoluta y acción en Jaspers. *Revista Philosophica*, 14.
- Holzapfel, C. (s.f.). *La concepción de mundo según Jaspers*.
- Hulin, M. (2007). *La mística salvaje. En las antípodas del espíritu*. Madrid. Siruela.
- Husserl, E. (2005). *Ideas relativas a una Fenomenología pura y una Filosofía Fenomenológica. Libro Segundo: Investigaciones Fenomenológicas sobre la Constitución*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Kiyoshi, M. (1939) *Hacia una lógica de la imaginación*. En Bouso R., Maraldo J. Kasulis T. Heisig J. (Ed.) *La Filosofía Japonesa en sus textos*. Pp. 727-729.
- Lao Zi (2015). *Tao Te King*. Madrid. Siruela.

- Levinas, E. (2005). *Descubriendo la Existencia con Husserl y Heidegger*. Madrid. Síntesis.
- Martín, A. (2003). *La nada en el segundo Heidegger. Hermenéutica Contrastativa. (Tesis doctoral)*. Recuperado de <https://hera.ugr.es/tesisugr/16760268.pdf>
- Masaaki, K. (1937) *Una hermeneútica de los caminos* En Bouso R., Maraldo J. Kasulis T. Heisig J. (Ed.) *La Filosofía Japonesa en sus textos*. Pp. 730-734.
- Mèlich, J.C. (2010b). *Ética de la compasión*. Barcelona. Herder.
- Mujica, H. (2016). *La palabra inicial. La mitología del poeta en la obra de Heidegger*. Editorial Universidad de Valparaíso.
- Nishida, K. (1995). *Indagación del bien*. Barcelona. Gedisa.
- Nishida, K. (2015). *Pensar desde la Nada. Ensayos de filosofía oriental*. Salamanca. Sígueme.
- Nishitani, K. (1999). *La religión y la nada*. Madrid. Siruela.
- Panikkar, R. (2010) *La religión, el mundo y el cuerpo*. Barcelona. Herder.
- Peñaranda, M. R. (2012). *El Budismo. Una perspectiva histórico-filosófica*. Barcelona: Kairós.
- Pobierzyn, R. (2014). *Naturaleza y Ecosofía en Martín Heidegger*. Buenos Aires. Voria Stefanovsky Editores.
- Pöggeler, O. (1993). *El camino del pensar de Martín Heidegger*. Madrid. Alianza Editorial.

- Redondo, P. (2005). *Filosofar desde el temple de ánimo. La “experiencia fundamental y la teoría del encontrarse” Heidegger*. Ediciones Universidad de Salamanca.
- Roca, L. (2011). *Budismo zen, psicoanálisis y filosofía. Un encuentro desde la ética*. Enrahonar. Quaderns de Filosofia 47, 2011; pp. 241-251
- Rodríguez de Peñaranda, Miguel. (2012). *El Budismo*. Barcelona, España: Kairós.
- Rodríguez R. (1997) *La transformación hermeneútica de la fenomenología*. Madrid. Editorial Tecnos S.A.
- Rodríguez, R. (2010). *Hermeneútica y subjetividad*. Madrid. Ediciones Trotta.
- Ryosuke, O. (1998) *Una fenomenología de la compasión*. En Bouso R., Maraldo J. Kasulis T. Heisig J. (Ed.) *La Filosofía Japonesa en sus textos*. pp. 811-817.
- Santiesteban, L. (s.f.) *El problema de la ética en Heidegger*. Recuperado de [http://www.crim.unam.mx/drupal/crimArchivos/Colec\\_Dig/2009/Yaniez/25\\_El\\_problema\\_de\\_la\\_etica.pdf](http://www.crim.unam.mx/drupal/crimArchivos/Colec_Dig/2009/Yaniez/25_El_problema_de_la_etica.pdf)
- Santiesteban, L. (2004). *La ética del “otro comienzo”*. Revista Dianoia, volumen XLIX. Noviembre 2004, n° 53. pp. 51-92 Recuperado de [http://dianoia.filosoficas.unam.mx/files/5313/6123/8209/DIA53\\_Santiesteban.pdf](http://dianoia.filosoficas.unam.mx/files/5313/6123/8209/DIA53_Santiesteban.pdf)
- Saviani, Carlo (2004). *El Oriente de Heidegger*. Barcelona. Herder.
- Schürman, R (1995). *Heidegger y mística*. Córdoba. Ediciones Librería Paideia.
- Silva, A. (2012). *ZEN I. Ruta hacia Occidente*. Buenos Aires: Bajo la Luna.

- Silva, A. (2012). *ZEN 2. ¿Qué decimos cuando decimos experiencia?* Buenos Aires: Bajo la Luna.
- Silva, A. (2013 ). *ZEN 3. Zensualidad.* Buenos Aires: Bajolaluna
- Suárez, A.H. (2015) en Tao Te King. Madrid. Siruela.
- Sutra del Corazón. Plum Village. Recuperado de <https://plumvillage.org/about/plum-village/>
- Suzuki, D.T. (2007). *Ensayos sobre Budismo Zen. Segunda Serie.* Buenos Aires. Kier.
- Suzuki, D.T. (2008). *Ensayos sobre Budismo Zen. Tercera Serie.* Buenos Aires. Kier.
- Suzuki, D.T. (2009). *Budismo Zen. Primera Serie.* Barcelona. Kairós.
- Suzuki, D.T. (2010). *Budismo Zen.* Barcelona. Kairós.
- Ueda, S. (2004). *Zen y filosofía.* Barcelona Herder.
- Varela, F. (1991). *Ética y acción.* Conferencias dictadas en la Universidad de Bolonia, 1991 Dolmen Ensayo.
- Varela, F.J., Thompson, E., y Rosch, E. (1997). *De Cuerpo Presente.* Barcelona, España. Ed. Gedisa.
- Vattimo, G. (2002). *Introducción a Heidegger.* Barcelona. Gedisa.
- Vattimo, G. (2016). *Heidegger y la cuestión ecológica.* Buenos Aires. Prometeo Libros.

- Villarroel, Raúl. (2006). *La Naturaleza como Texto. Hermenéutica y crisis medioambiental*. Santiago. Ed. Universitaria.
- Vermal, J.L. (2007) *El origen negativo. Acerca de la nada y la negación en los Beiträge*. En Saéz. L. De la Higuera J. y Zuñiga J.F. *Pensar la nada. Ensayo sobre filosofía y nihilismo*. Madrid.
- Watts, A. (2013). *El futuro del éxtasis y otras meditaciones*. Barcelona. Kairós
- Williams, P., Tribe, A.,y Wynne, A. (2014). *Pensamiento budista*. Barcelona. Herder.
- Yasuo, Y. (1977) *Autocultivo y teoría*. En Bouso R., Maraldo J. Kasulis T. Heisig J. (Ed.) *La Filosofía Japonesa en sus textos*. Pp. 961-964.
- Yujiro N. (1982) *El saber del pathos*. En Bouso R., Maraldo J. Kasulis T. Heisig J. (Ed.) *La Filosofía Japonesa en sus textos*. Pp. 974-976.